

المشاركة لا المغالبة
الحركات الإسلامية والسياسة في العالم العربي

ناتان ج. بروان
ترجمة سعد محيو

الناشر
الشبكة العربية للأبحاث والنشر

مقدمة

كانت القضايا السياسية المباشرة هي الدافع للكثير مما كتب حول موقع الحركات الإسلامية في السياسة العربية في السنوات الأخيرة «هل يتعيّن على الحكومات الغربية «الانخراط» معها؟»، والمخاوف حول نواياها «هل هي مُهَدّدة على الصعيد الدولي أم توتاليتارية على الصعيد الداخلي؟». مثل هذه الأسئلة فرضتها أحداث حقيقية: أداء الإخوان المسلمين في الانتخابات المصرية في العام 2005؛ وانتصار حماس في العام 2006، والثورتان المصرية والتونسية في العام 2011. ربما لا ينبغي للقراء الذين يبحثون عن إجابات عن هذه الأسئلة أن يلجأوا إلى هذا الكتاب.

بدلاً من تقديم وصفة للسياسة، وسبر القلوب والعقول، والطمأننة أو الإدانة، أسعى هنا إلى فهم كيفية عمل الحركات الإسلامية في السياسة العربية. أو بدقة أكثر، أحاول سبر كيف أن العمل في ميدان السياسة يشكّل هذه الحركات. ومع ذلك، أمل أن أرشد القارئ، في سياق هذه العملية، إلى فهم أفضل للحركات والنظم السياسية التي تعمل فيها.

قد يسأل سائل: لماذا كرّست سنوات عدة لدراسة الحركات الإسلامية؟ لا يتعلق الأمر هنا بأنني أؤيدها أو أعارضها. وأودّ أن أذكر هنا أنني لا أجد الحركات الإسلامية مخيفة جداً. لقد دهشت في أحاديثي وقراءاتي بالمدى الذي تبدو فيه الحركات الإسلامية مدفوعة بحسّ قوي بالصالح العام: ففي هذا الجزء من العالم حيث عدم الثقة والشكوك السياسية راسخة جداً (وربما على نحو مبرّر)، يتميّز المسلمون في كثير من الأحيان باستعدادهم لتقديم المبادئ على الأشخاص. لكنني لا أؤيد هذه المبادئ. فثمة جوانب كبيرة من برامجهم لا أريد أن أراها مُطبّقة على أرض الواقع في أي مكان عشتُ أو درستُ فيه. وفي حين التقيت العديد من الإسلاميين الذين يظهرون صفات شخصية مثيرة للإعجاب ومثلاً اجتماعية رفيعة، فإنني لا أشاطرهم لا دينهم ولا وجهات نظرهم في شأن العلاقة الصحيحة للدين بالحياة السياسية؛ ولقد اكتشفت في أحاديث مع إسلاميين من مختلف البلدان، أنني أختلف معهم حول طائفة واسعة من قضايا السياسة العامة. لكنني أعتقد أيضاً أن النظم السياسية السليمة (لن أصف أي نظام سياسي عربي قائم على أنه سليم على نحو كافٍ بهذا المعنى) ينبغي أن تكون قادرة على استيعاب التحديات التي تفرضها مثل هذه الحركات والإفادة من طاقاتها الإيجابية. فمثل هذه النظم السليمة ربما تكون قادرة على توجيه هذه الحركات في اتجاهات من شأنها أن تكون منتجة لمجتمعاتها. ربّما تقدم الثورات العربية التي بدأت في العام 2011 بعض الإمكانيات للحياة السياسية كي تتطور في اتجاهات من هذا القبيل، لكن حتى استشراف تلك الإمكانيات يتطلّب منا، في المقام الأول، سبر ما آلت إليه الحركات الإسلامية، وكيف تطورت.

إن اهتمامي لا ينصبّ كثيراً على تقييم الحركات من الناحية المعيارية بقدر ما ينصبّ على فهم النظم التي تعمل فيها. ومن خلال الاضطلاع بهذا الجهد، حظيت بقدر كبير من المساعدة. وأودّ أن أذكر في المقام الأول الحركات نفسها، حيث استجاب معظم القادة والنشطاء بشكل صريح لطلباتي من أجل عقد لقاءات معهم، والحصول على المواد والمعلومات. وفي الواقع، كان الاتصال بالزعماء الإسلاميين سهلاً، وأثبتت مناقشاتهم أنها واحد من أكثر المواضيع التي درستها في العالم العربي من حيث إمكانية الوصول إليها. فقد دعيت إلى حضور تجمعات خاصة بالحملة الانتخابية في الكويت، واجتماعات مع

كبار المسؤولين الحزبيين في الأردن، وفي العديد من المنازل والمكاتب والمؤسسات الأخرى.

ساعدتني أيضاً مجموعة كبيرة من الكتابات التي سبقتني في هذا المجال: جهود الباحثين، وتقارير مراكز الدراسات وكتابات الناشطين. أركز في الكتاب على أربع حركات على وجه الخصوص (في مصر والأردن وفلسطين والكويت) وكان عليّ التغلب على إغراء إرشاد القارئ في رحلة طويلة من المناقشات التي أحدثتها كل حركة. ولو كنتُ فعلتُ، فمن شأن هذا الكتاب أن يكون حاشيةً أكثر منه نصّاً. بدلاً من ذلك، سيجد المهتمون في كتابات الماضي عن الحركات الإسلامية في الفصلين الرابع والخامس أن مناقشة كل الحركات الأربع تبدأ بحاشية واحدة (ولكن طويلة) تناقش هذه المصادر المختلفة، وتذكر أسماء الأشخاص الذين أجريت مقابلات معهم.

لقد حظيتُ أيضاً بقدر هائل من المساعدة والتوجيه من الزملاء. بعض هذه المساعدة كانت مستدامة تماماً: إذ بدأ اهتمامي بهذا الموضوع بالتعاون مع صديق شخصي حميم هو عمرو حمزاوي، وأنا مستمر في العمل معه. ثمة مساعدة أخرى كانت أقصر بكثير، لكنها كانت مع ذلك قيّمة للغاية: فقد أدلت لي ليزا بلايدس، على سبيل المثال، بملاحظة عابرة عن فكرة الالتزام زرعت بذرة جزء من الجدل في هذا الكتاب، على الرغم من أنها أخبرتني لاحقاً أنها لا تتذكر ما قالت لي. وبالمثل، استفدت جداً من التعليقات المدروسة، والمساعدة والتوجيه، والملاحظات العامة من كل من جودي براون، وتوم كاروثرز، وميشيل دن، وسكوت فيلد، ومحمد الغانم، وسكيب غنيم، ومايكل هيرب، وجولي تشيموف هوانغ، وأماني جمال، ومصطفى الخلفي، ومiriam كينكلر، وكلاارك لومباردي، وإلين لست، ومايكل ماكفول، ومارينا أوتاي، وديفيد باتيل، وبروس روثفورد، وعمار الدين شاهين، وكريستين ستيلت، وماري آن تيترو، وستاسي ياداف.

أنا مدين كثيراً أيضاً لمجموعة من الزملاء الذين أنجزوا هم أيضاً بحوثاً هامة عن الحركات الإسلامية في العالم العربي. بعضهم عمل على هذا الموضوع بشكل مكثف أكثر مما كنت حتى أأمل أنا بأن أفعل. لم يعاملني أي منهم كمنافس، بل شاركوني مصادر المعلومات والتعليقات والأفكار من مختلف الأنواع، ونتيجة لذلك جعلوا هذا الكتاب أفضل بكثير.

في الواقع، لم يسبق لي أن عملت على موضوع كان هناك مثل هذا الشعور القوي بشأنه من جانب المجتمع العلمي. وفي هذا الصدد، أودّ أن أعرب عن شكري لكل من جانين كلارك، وشادي حميد، ومارك لينش، وطارق مسعود، وكوين ميشام، وجوش ستاشر، وجيليان شفيدلر، وسامر شحاتة، وكاري ويكهام. الهوامش لا تعكس كم تعلمت منهم.

في كل بلد من البلدان التي كنتُ أجري فيها البحث، وجدت مجموعة من الباحثين والمراقبين السياسيين المستعدين لتبادل الانطباعات وتسهيل مصادر المعلومات. ونظير مساعدتهم، فإنني أشكر كلاً من نبيل عبد الفتاح، ومحمد أبو رمان، وخليل العناني، ودييورا جونز، وفلاد بران، وعريب الرنتاوي، وعادل عمر شريف، وعمرو الشوبكي، وليندسي ستيفنسون، وحسام تمام.

عملت ديناً بشارة معي في المراحل المختلفة للمشروع، وهي تستحق شكراً خاصاً على تلك المساعدة. لكنها ليست الوحيدة، فهناك عبد العزيز الغربلي، ومها البطران، وسابين بوتس، وراسيل بيرنز، وجانو شربل، ومحمد فهمي، وجيسيكا غيني، وناتاشا هول، ورونا هتلين - ماسون، وميليندا مايكلز، ومجدل نجم، وأوس الشاهين، وجوردان ستيلر، وديلون تاتوم، وخالد وليد، وكاتي زيمرمان، وديان زوفيغيان، الذين قدموا كلهم مساعدة قيّمة من أنواع مختلفة.

أنا مدين بالشكر كذلك لأولئك الذين جلسوا طويلاً وساهموا في المناقشات التي جرت في عدد من الأماكن التي عرضت فيها أجزاء مختلفة من هذا العمل، في ورشات العمل في جامعة جورج واشنطن (من بينها مكانان اثنان جمعا باحثين بارزين في شؤون الحركات الإسلامية)، وحلقات دراسية في جامعة برنستون، وجامعة ستانفورد، وجامعة هارفرد، ومؤسسة العلاقات الدولية والحوار الخارجي (FRIDE)، ومركز وودرو ويلسون، وجامعة كاليفورنيا في بيركلي، وكلية وليام وماري. وقد أعطاني الطلاب في ندوة الدراسات العليا في جامعة جورج واشنطن بعض الاقتراحات الخاصة بالتعديلات النهائية. وأنا مدين بقدر أكبر من الامتنان في هذا الصدد للزملاء الذين حضروا ورشة عمل لمدة يوم كامل على مسودة أولى من هذا الكتاب. وقد أصبحت حثي أنصع وأكثر وضوحاً وإطلاعاً نتيجة للمناقشات المكثفة التي جرت في ورشة عمل مع إيفا بيلين، وليزا ويدين، ومورغان كيمبرلي. وأرسل لي طارق مسعود مجموعة قيّمة للغاية من التعليقات المكتوبة عندما حال خلل وقع في اللحظة الأخيرة دون حضوره.

أشكر أيضاً سلسلة من المؤسسات التي قدمت الدعم للمراحل المختلفة من بحثي. إذ كنت قد بدأت العمل في مجال الحركات الإسلامية في مؤسسة كارنيغي للسلام الدولي. كما أن مركز كارنيغي للشرق الأوسط في بيروت ومديره بول سالم دعما الطبعة العربية من هذا الكتاب. هذا الدعم جاء بأشكال عديدة، صغيرة وكبيرة. والقارئ بين يديه الآن أهم ملامح هذا الدعم: الترجمة العربية نفسها التي تعاطى فيها سعد محيو مع نص إنكليزي معقد وحوّله إلى نص عربي واضح للغاية. كما أنني أشكر أيضاً «الشبكة العربية للأبحاث والنشر» لقيامها بنشر هذه الكتاب بسرعة مُلفتة.

علاوة على ذلك، دعمت جزءاً من عملي منحة من معهد الولايات المتحدة للسلام. (ساعد هذا العمل في إنتاج كتاب مختلف، شاركت في تأليفه مع عمرو حمزاوي، ونشرته مؤسسة كارنيغي في العام 2010، بعنوان بين الدين والسياسة صدر العمل نفسه باللغة العربية عن الشبكة العربية للأبحاث والنشر عام 2011 بعنوان: بين الدين والسياسة: الإسلاميون في البرلمانات العربية. حول أنشطة الأحزاب الإسلامية في البرلمانات العربية). واستفدت كثيراً أيضاً من فرصة عملي لمدة سنة واحدة في مركز وودرو ويلسون الدولي للباحثين. وقد دعمت بحثي بسخاء مؤسسة كارنيغي - نيويورك في إطار برنامج باحثي كارنيغي.

في مطبعة جامعة كورنيل، كانت تجربتي مع الطبعة الإنكليزية لهذا الكتاب في غاية السعادة. فقد كان روجر هايدون، ببساطة، المحرّر الأكثر فائدة ودماثة الذي يمكن أن أطلبه. أهديت هذا الكتاب إلى أربع من بنات أخي: ألكساندرا براون، وليليان براون، وأفيبا باستور، ولينا إليزابيث. لم تظهر أي منهن أي اهتمام خاص في موضوع هذا الكتاب، ولكن البنات الأربع سافرن إلى قارات أخرى (لا بل إن إحداهن ولدت في واحدة من تلك

القارات). أقدم هذا الإهداء على أمل أن تعيش البنات الأربع حياتهن في عالم من شأن الرحلات والأنشطة الدولية التي يخترن القيام بها أن تساعد في إثراء التفاهم بين الأديان والثقافات والحدود.

لا أنا ولا أي من بنات أخي مسلمون، ولكن ذلك يجعل من المناسب بشكل خاص الإقرار في هذا السياق بحكمة الآية القرآنية التي كثيراً ما يتم الاستشهاد بها، والتي تقول: { إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا } (الحجرات: 13). قد يتساءل الذين يعرفونني لماذا لا أذكر أياً من أبناء أخي في إهداء هذا الكتاب. السبب بسيط: إنهم جزء من إلهامي لتأليف كتاب آخر.

الفصل الأول: حركات شبه سياسية في أنظمة شبه سلطوية

خلال الجيل الماضي، بدأت السياسات العربية تفتتح. ونتيجة ذلك، تدفقت بعض الحركات الإسلامية، خاصة جماعة الإخوان المسلمين، عبر الفجوات التي أحدثتها هذا الانفتاح. لكن، كيف غيرت السياسات هذه الحركات؟

في سياق الأنظمة السياسية المتنوعة، بات فضاء التعبير، وحتى العمل، أكثر انفتاحاً، لكنه لا يزال مقيداً للغاية ويمكن وضع حدود قاسية له. ومع ذلك، هذه التغييرات كانت متجذرة بعمق قبل وقت طويل من الانتفاضات الثورية للعام 2011. لكن الواقع أنه ليس واضحاً حتى الآن إلى أي مدى يمكن للإصلاحيين والثوريين المحتملين، بالرغم من جهودهم الشجاعة والمقدامة، أن يتغلبوا على الأنماط المؤسسية العميقة للحكومة. إذ لا تزال معظم الأنظمة العربية تقطن في منزل هجين من شبه السلطوية: فلا هو سلطوي بالكامل، في إطار القسوة التي يتضمنها هذا التعبير الأخير، ولا هو ديمقراطي ذو معنى ومضمون يسمحان للشعب باختيار حكامه. وهذه الحقبة من شبه السلطوية هي ما انتقلت إليه الأنظمة السياسية العربية من المغرب إلى الخليج خلال العقد الأخير من القرن العشرين.

في إطار هذه الحقبة، يُمكن للمعارضة أن تنتظم لخوض الانتخابات، لكنها لا تستطيع الفوز بها. والخدمات الاجتماعية التي كانت توفرها الدولة سابقاً، باتت في عهدة كتلة مختلطة من الحركات: الروابط الشعبية التطوعية، والمنظمات المهنية غير الحكومية. بيد أن الأنظمة تصبح متشددة وقمعية حين ترتبط مثل هذه الحركات الاجتماعية بالمعارضة السياسية. علاوة على ذلك، كانت قواعد الحياة السياسية تتعرض إلى إعادة صياغة باستمرار، والفرص تُفتح وتُغلق بشكل عشوائي، و«الخطوط الحمراء» تُطبق بصرامة قاسية، هذا ناهيك بأنها زئبقية في مضامينها، والحكام يُنصَحون بدلاً من أن يُحكموا بالقوانين التي غالباً ما يستونها هم. لكن، وعلى الرغم من كل هذه الطبيعة المحدودة والغامضة لعملية اللبرلة (التحرير) في الوطن العربي، لا يزال ثمة تغيير ملحوظ عما كان عليه الأمر قبل جيل، إذ إن بعض نشاطات المعارضة باتت مُمكنة.

هذا الفضاء الذي توافر للمعارضة السياسية، ساعد على إطلاق بعض الانتفاضات في العام 2011، لكننا هنا لا نركز أساساً على هذه الأحداث أو على السياسات الديمقراطية التي برعمتها. وبدلاً من التكهّن حول المستقبل، سنهتم بشبه السلطوية كما كانت تعمل، وسنركز على وجه الخصوص على تأثيراتها في الحركات الإسلامية.

لقد سعى الإسلاميون إلى اغتنام الفرص التي نجمت عن السياسات شبه السلطوية، وهذا تم بشكل علني ودراماتيكي في مجال الانتخابات. ففي طول العالم الإسلامي وعرضه، كانت الحركات الإسلامية تُقلق البعض وتثير بعضهم الآخر حين تتخبط في العملية الانتخابية. وقد تفاقمت الإثارة والمخاوف بشكل ملحوظ في السنوات الأخيرة. ومع انفتاح آفاق انتخابية جديدة، تحركت الحركات الإسلامية لمعانقتها. بيد أن هذه الفرص الجديدة، وبالرغم من كونها حقيقية، تبقى محصورة داخل منطقة مُحددة. صحيح أن الانتخابات أضحت أكثر حرية، لأنها تتضمن تنافساً أكثر جدية، إلا أن الصحيح أيضاً أنها ليست عادلة لأن الحكام الحاليين وحدهم يستطيعون الفوز.

كيف تتأثر الحركات الإسلامية حين تنغمس في هذه الانتخابات الأكثر حرية والأقل عدلاً؟ وكيف وإلى أي مدى تغيرت منظماتها؟ وماذا يحدث لمبادئها الأيديولوجية الأساسية؟ هذا الكتاب يُظهر أن نوعاً محدداً، ولكن نافذاً ومنتشراً، من الحركة الإسلامية (حركة واسعة ومنخرطة وفق نموذج جماعة الإخوان المسلمين في مصر) سيقبض على ناصية الفرص السياسية التي توافرت. ومثل هذه الحركة ستستثمر بجدية في السياسات وستعيد في خضم هذه العملية قوالبه هيكلية وبرنامجه بشكل أساسي. بيد أن مثل هذا الاستثمار لن يحقق الكثير، لأن المكافآت السياسية محدودة، ولأن الحركات مهتمة بما هو أكثر من السياسة، حيث إن القادة الإسلاميين يحاولون الحفاظ على خط الرجعة. إنهم يستثمرون، هذا صحيح، لكنهم لا يقدمون التزامات لا عودة عنها.

حين تُعطي الحركات الإسلامية ذات الأجندات الواسعة فرصاً متقلبة ومشكوكاً بها، تستثمر أكثر بكثير في السياسات. فهي تطوّر برامجها وقدراتها التنظيمية بوسائل مصممة للإفادة من بيئة أكثر انفتاحاً، إلى حد ما، وتشكّل أحزاباً سياسية حين يسمح لها القانون بذلك، لكنها ستبقى قيد السيطرة وتقيّد حرية حركتها. كما أنها ستصدر بيانات برنامجية تستهدف تطمين الأنصار المفترضين وتهدة روع المعارضين المحتملين، لكنها سترفض بعناد تقديم إجابات مفصلة عن بعض الأسئلة السياسية الصعبة التي تواجهها. وهكذا، فإن الحركات الإسلامية لديها أجندات واسعة ومتنوعة، والسياسات شبه السلطوية تشجعها على التركيز على المشاركة السياسية، لكنها لا تعطيها سوى مبرر ضعيف للالتزام كامل حتى الثمالة في المسار السياسي.

باختصار، سنرى أن الحركات الإسلامية ستسعى إلى الحصول على فوائد غير مؤكدة عبر القيام بتغييرات غير مؤكدة. إنها نقول منظماتها وتلوي أيديولوجياتها، لكنها حذرة من احتمال تعثر أو فشل الانفتاح السياسي في تحقيق ما ترغب فيه. والحصيلة هي لعبة القط والفأر بين الأنظمة المهيمنة وبين الحركات الفطنة والحاذقة.

اهتمامنا ينصب على مسألة شبه السلطوية، وهي شكل سياسي لا يزال حياً ويركل في الوطن العربي. وحتى في الأماكن التي سقط فيها هذا الشكل، لا تزال تأثيراته تُرى. بالطبع، يُحتمل أن تكون لانتفاضات 2011 تأثيرات عميقة في العلاقة الديناميكية بين النظام وبين هذه الحركات، لكنها لن تكون مفاجئة. وكما لاحظ الباحثون منذ وقت طويل، فإن انهيار نظام سلطوي (وافترضاً نظاماً شبه سلطوي أيضاً) ليس الأمر نفسه كما بناء نظام ديمقراطي. والحركات المعتادة على الاستثمار الحذر في السياسات شبه السلطوية، قد تنيرها الفرص التي يوقرها تغيير النظام، لكنها أيضاً ستحتسّر وتحتاط من المجهول. كما يُحتمل كذلك أن تكتشف بأن قلب حركاتها إلى بُنى مصممة للسياسات الديمقراطية هو مشروع معقد. باختصار، خلاصتنا حول السلوك الإسلامي في ظل الأنظمة شبه السلطوية هو أن هذا السلوك قد يتوالى فصولاً حتى في ما بعد زوال هذه الأنظمة.

إن النشاط السياسي للحركات الإسلامية في الوطن العربي بالكاد يسعى إلى جذب الانتباه. بيد أن حيزاً واسعاً من النقاشات، وليس فقط في الدوائر السياسية الغربية، بل أيضاً في مداولات المثقفين العرب، تركّز على أوراق الاعتماد الديمقراطية لهذه الحركات: إلى أي مدى الإسلاميون مخلصون حيال ممارستهم للعبة الديمقراطية؟ هذا السؤال يبدو غريباً: إذ ببساطة لم يكن ثمة لعبة ديمقراطية كي يتم لعبها. وبالتالي يجب أن نُخصّص تركيزاً أقل

على السؤال حول مدى الديمقراطية الكامنة في قلوب القادة الإسلاميين. والواقع أن المقاربات البحثية الأخيرة طوّرت مقاربة بديلة: بدلاً من استخدام معتقدات أو أيديولوجيات الإسلاميين كنقطة انطلاق للتفسير، يتم تحويل الأمور ويُطرح السؤال حول أي تأثير للنظام السياسي على الحركات الإسلامية. وهذا يقود، في شكله المبسط، إلى ما يطلق عليه غالباً «مقولة الشمولية للجميع - الاعتدال (Inclusion-moderation Thesis)» التي تنصّ على أن ضمّ القادة الإسلاميين إلى العملية السياسية سيُنتج حركاتٍ إسلامية ديمقراطية.

وهكذا، وفيما تُطلّ النقاشات السياسية غالباً على الأيديولوجية الإسلامية كسبب، يُرَجَّح أكثر أن يراها الباحثون كحصيلة، وأن يعتبروا الانتخابات والمشاركة السياسية وسيلة مهمة على وجه الخصوص لتعديل الأيديولوجيات والبرامج. وكما يدّعي غينز مراد تزكور (Günes Murat Tezcür) فإن «المتغيّر الحاسم الذي يؤثر في آفاق الديمقراطية في الأنظمة الهجينة أو السلطوية في العالم الإسلامي هي الخصائص المؤسسية للأنظمة

الحاكمة لا الالتزامات الأيديولوجية للمعارضة Günes Murat Tezcür, The Moderation Theory Revisited: The Case of Islamic Political Actors, Party Politics, vol. 16, no. 1 (2010), pp. 69-88.. إن تفضيل الباحثين لهذه المقاربة بدأ يصبح له بعض التأثير المحدود في القطاع الأوسع من الرأي العام كما على النقاشات السياسية؛ وهذا مع تصاعد الاهتمام في العواصم الغربية بما يبدو للباحثين أنه صيغة جلفة بشكل مفرط لمقولة الشمولية للجميع - الاعتدال (المستندة غالباً إلى فهم التاريخ الأوروبي الغربي، وإلى تحوّل مجموعات من اليسار واليمين الراديكاليين إلى أحزاب سياسية أكثر تدجيناً). وهكذا، وفي العام 2005، فكّر الرئيس جورج دبليو بوش (George W. Bush) ملياً، وإن لفترة وجيزة، باحتمال أن تفقد المشاركة الانتخابية إلى جعل حزب الله معتدلاً، قبل أن يعود ثانية إلى الموقف بأنه يتعيّن على الحزب أن يعتدل أولاً قبل أن يُعتبر مشاركاً:

«أحب الفكرة بأن الناس يخوضون غمار التنافس على الحكم. ثمة تأثير إيجابي يحدث حين تفعل ذلك. ربما سيترشح أحدهم ويقول صوّتوا لي، فأنا أتطلّع قُدماً لأن أنسف أمريكا. لا أعرف، لا أعرف ما إذا كان هذا سيكون برنامجهم أم لا، لكني لا أعتقد ذلك. أظن أن الشخص الذي يخوض عموماً الانتخابات يقول: صوّتوا لي فأنا أتطلّع قُدماً كي أصلح حُفْرَكِ الخطيرة أو أضمن أن يكون ثمة خبز على الطاولة. بيد أن وجود حزب الله على لائحة الإرهاب هو لسبب ما، ولا يزال على لائحة الإرهاب لسبب ما. وموقفنا لم يتغيّر منه.» President's Press Conference, 16 March 2005.

إن الإطالة على الأيديولوجية الإسلامية (والتنظيم أيضاً) على أنه نتيجة، سيثبت أنه مفيد للغاية، ومعظم هذا الكتاب سينحو هذا المنحى. صحيح أن ثمة حدوداً لهذه المقاربة، ولذا سنعمل كي يبقى التوجّه العام لهذه المهمة بالنسبة إلى الحركات الإسلامية جزءاً مهماً من عملية تفسير سلوكها، وأيضاً جزءاً من الإدراك بأن القوى الإسلامية ذات المهام المختلفة تنتهج مسارات مختلفة، وبالتالي بأن الإسلاميين ليسوا فقط حصيلة بينتهم السياسية. لكن، إذا ما انهمك هذا الكتاب في توجّه بحثي أوسع بحيث ينحاز نحو اعتبار الإسلاميين نتيجة، فتجد الملاحظة حينها أن مقولة الشمولية للجميع - الاستيعاب، خصوصاً في أشكالها الأولية الخام، يمكن أن تقودنا إلى إغفال السمات الحاسمة لكلٍ من السياسات شبه السلطوية

وللحركات الإسلامية. سنعتمد بالطبع على خلاصات أولئك الذين استطلعوا الشمولية للجميع والاعتدال، بيد أننا سنهذب بشكل أساسي كلاً من المناظرات والمصطلحات.

«الاعتدال» يعني أشياء كثيرة ليست دائماً مترابطة ونادراً ما يتم تحديدها (يمكنه أن يشير إلى تغييرات في المواقف من حقوق المرأة، والاستعداد للاعتراف بإسرائيل، واللاعنف سواء في النظرية أو في المبادئ، أو قبول الهزيمة الانتخابية، أو اعتناق القيم الليبرالية، والتعاون مع السياسات الخارجية والأمنية للولايات المتحدة). إنه (الاعتدال) يستند عامة إلى الاستخدام الاستسهالي نسبياً للمتشابهات التاريخية بدلاً من التحليل المستدام (فيما خصومه يردون بمتشابهات تاريخية مماثلة، ما يؤدي إلى ما أصفه (في الفصل الثالث) بـ «تجارة المتشابهات»، فيما الآليات التي قد تعمل بها هذه غالباً ما تُفسّر ولا تُستطلع (شعوري بعدم الارتياح مع بعض الاستخدامات السهلة لفكرة شمولية الجميع - الاعتدال (Inclusion-moderation) لا تتمدد بالطبع إلى كل المحاولات التي تستقي منها. وربما أعمق الجهود التي لاحظتها للتغلب على هذه المشكلة، هي تلك التي بذلتها جيليان شفيدلر، انظر Jillian Schwedler, Faith in Moderation: Islamist Parties in Jordan and Yemen (Cambridge: Cambridge University Press, 2006). فهي تعطي خاصيةً لتعبير «الاعتدال» على أنه «تحرّك من وجهة نظر عالمية مغلقة وجامدة نسبياً إلى وجهة نظر أكثر انفتاحاً وتسامحاً مع الآفاق البديلة» (ص 3). وهي تولي اهتماماً كبيراً لفهم الآليات التي يحدث في سياقها الاعتدال. لكن، ولأن اهتمامي ينصب على المواقف، والمنظمات، وسلوك الحركات الإسلامية، ولأن «الاعتدال» لا يزال يُستخدم بشتى الوسائل (وإن عموماً بشكل أقل وضوحاً وتحديداً بكثير)، فقد فضّلت المصطلح الأكثر تحديداً..

لكن ما هو أكثر أهمية لأغراضنا الراهنة هو أن كل هذا كثيراً ما يشي بفرضيتين ضمّينتين: أن «الشمولية للجميع» تكمن في الانتخابات الديمقراطية، وأن الحركات تُعزى بالتغيّر كجزء من الجهود للفوز بالانتخابات. بيد أن أيّاً من هاتين الفرضيتين لا تنطبق على الوطن العربي، حيث لم تكن الانتخابات ديمقراطية بالكامل، وحيث يُفصح الإسلاميون بوضوح عادةً بأنهم لا يسعون إلى الحصول على أغلبية. ولذا، فإن هذا الكتاب سيبدأ بمحاولة إعادة قولبة بعض المقاربات البحثية لجعلها أكثر ملاءمة للاستطلاع الراهن.

بدلاً من استخدام مصطلحات متقلّبة وغالباً ما تكون بلا معنى مُحدّد، سنركّز على عملية انشغال الحركات الإسلامية بالسياسة (Politicization)، وعلى المدى الذي تتركّس فيه هذه الحركات طاقاتها للاشتراك في نظام سياسي قائم، في إطار القواعد والحدود التي يضعها النظام. إن مصطلحات مثل «الشمولية للجميع» وخاصة «الاعتدال»، تُحقّق بافتراضات معيارية خفية وغالباً ما تكون خالية الوفاض من معنى مُحدّد. صحيح أن الكتابات السابقة التي تُستخدم مثل هذه المصطلحات مفيدة ونحن سنقتبس منها بكثافة، إلا أننا وبدلاً من أن نجهد للتعبير عن أنفسنا في مروحة من التصنيفات التي تم اختراعها للأحزاب السياسية في الديمقراطيات، سنركّز على الانشغال بالسياسة بطريقة تقيض بشكل أفضل على حقائق الأنظمة السياسية شبه السلطوية (التي توقّر فقط دوراً محدوداً لحركات المعارضة). والأهم أن النقاشات الأكثر كثافة في داخل الحركات الإسلامية لا تتركّز عادة على «الاعتدال»، بل على المدى الذي يجب أن تتخبط فيه الحركة في المسار السياسي. وهكذا مجدداً، «الانشغال بالسياسة» يقبض على ناصية الحقيقة التي يختبرها اللاعبون.

إن السياسات التي تهتمنا هنا مركزة للغاية بطبيعتها: الاشتراك في مؤسسات وإجراءات مصرّح بها رسمياً. هذه هي الطريقة التي تنحو بها هذه الحركات نفسها لاستخدام المصطلح؛ فالسؤال بالنسبة إليها هو: إلى أي مدى من الصعب العمل وفق قواعد لعبة ليس لها سوى النذر اليسير من السيطرة عليها؟ وهي تُجادل بأن الوسيلة الفضلى للإطالة على العملية السياسية، هي اعتبارها جزءاً من المهمة العامة. وهكذا، حين تتخرط هذه الحركات في العمل السياسي، فإنها تسعى وراء الأهداف نفسها التي تسعى إليها حين تقوم بالدعوة، والتنقيف، والاجتماع، والدراسة، أو خدمة الفقراء. لكن، حتى لو كانت رسالتها ثابتة، إلا أنها تواصل اعتبار السياسة كمجال مختلف ومتمايز، وهذا يعود جزئياً إلى أن الأنظمة تجعلها كذلك بفعل قواعدها وممارساتها التقييدية.

والحال أن قضية المشاركة السياسية مسألة صعبة بشكل مدهش لكلّ من المشاركين (القادة الإسلاميين) وللمراقبين الخارجيين (أسرة الباحثين). فأعضاء المعسكر الأول يواجهون مشاكل صعبة للغاية حين يقاربون السياسات شبه السلطوية، فيما أولئك في المعسكر الثاني يعانون مشاكل مع مجموعة مختلفة من الأسباب: فهم يخوضون غمار البحث عن الفهم بمجموعة من الأدوات المفاهيمية والنظرية المصمّمة لسياقات مختلفة تماماً. دعونا نتفحص الصعوبات لدى كلا الطرفين.

لماذا الانشغال الإسلامي بالسياسة، في ظل شبه السلطوية، صعب في الممارسة؟

بمعنى ما، ظاهرة الإسلاميين الذين يخوضون الانتخابات في الوطن العربي مسألة قديمة: فحسن البناء، مؤسس جماعة الإخوان المسلمين، التي هي أقدم وأكبر الحركات الإسلامية، ترشّح للانتخابات البرلمانية العام 1942 قبل أن ينسحب، ثم ترشّح فعلياً (ولم ينجح) في العام 1945. وفي بلدان عربية أخرى، تتراوح بين الأردن واليمن إلى سوريا والكويت، شاركت الحركات الإسلامية في الانتخابات حالما استطاعت إلى ذلك سبيلاً تقريباً. وحتى في العراق، وإسرائيل، والسلطة الفلسطينية، انخرط الإسلاميون المترددون، الذين يُشكّون بالسلطة الأخلاقية للنظام السياسي، في عملية التنافس في الانتخابات.

بيد أنه كان ثمة تحوّل نوعي وكمي في المشاركة الانتخابية الإسلامية في غضون السنوات الأخيرة. فالأجيال السابقة من القادة والناشطين اعتبروا المشاركة في الانتخابات إضافة هامشية إلى نشاطاتهم الرئيسية، وكان خجلهم الأيديولوجي من المؤسسات والممارسات الديمقراطية ملحوظاً، كما أن العديد من القادة أظهروا ازدواجية وتردداً قويين حتى حيال كلمة «الديمقراطية» نفسها. وبالمقارنة، فإن قادة اليوم يتحدثون بشكل روتيني عن «الخيار الاستراتيجي» الخاص بالالتزام بالديمقراطية، ويدّعون ليس دعم الإصلاحات الديمقراطية على المستوى الوطني فقط، بل ممارسة الديمقراطية في العمليات الداخلية أيضاً. ثم إن أداءهم في صناديق الاقتراع مؤثّر كذلك. ففي العديد من الحالات، كان عدد الأصوات والمقاعد التي حصدها محدوداً أساساً بوقاحة النظام القائم في مجال التلاعب بالقواعد والنتائج، وباهتمام (أو من دون اهتمام) الحركة بالفوز.

وفي الواقع، وعلى الرغم من كل اهتمامها المتزايد بالمشاركة، إلا أن الحركات الإسلامية في الوطن العربي نادراً ما تترشّح في انتخابات لتفوز بها. هذا سيكون أمراً ساذجاً، لأنه في العديد من البلدان العربية القاعدة الانتخابية الأكثر استقراراً التي يُعتدّ بها هي أن

المعارضة لا تستطيع أن تفوز، لا بل تذهب هذه الحركات إلى أبعد من ذلك: إنها حتى لا تُنافس للحصول على أغلبية. والقادة الإسلاميون يُحوّلون ضرورة الخسارة إلى فضيلة، مُقتبسين شعار «المشاركة لا المُغالبة».

ومع ذلك، فإن استخدام ما يتيّسر من فضاءات واهنة تُوفّر لها الآليات الانتخابية في المنطقة، لها مضاعفات كامنة عميقة بالنسبة إلى هذه الحركات، وحتى أعمق بالنسبة إلى المجتمعات التي تعيش فيها. فوفق منطق هذه الحركات، الانشغال بالسياسة، أي القرار بتكريس الموارد للانتخابات، والتحرّك لتشكيل هياكل تُشبه الأحزاب السياسية، والجهود لبثورة برامج وجذب قواعد انتخابية جديدة، وتطوير برامج ودعوات اجتذاب جديدة، ومحاولة الإذعان إلى القوانين المُقيّدة والمُرهقة، والبروز الذي لا مفر منه لمجموعات قيادية جديدة تستند إلى البرلمانات، كل ذلك له تأثيرات عميقة على كلّ من أيديولوجية هذه الحركات وبُناها التنظيمية.

إن المجتمع الأوسع يعتبر أنه من الصعب على الحركات الإسلامية أن تندمج كقوى سياسية طبيعية لسببين:

الأول، أنه مهما كانت وسائلها سلمية، إلا أن هذه الحركات لا تطرح مروحة من السياسات البديلة وحسب، بل أيضاً رؤية مختلفة للمجتمع. وبسبب الفجوات العميقة التي تفصلها عن الأنظمة (وحتى عن القوى المعارضة الأخرى)، فإن هذه الحركات، وبالرغم من المدى الذي يمكن أن تُكيّف به نفسها مع القواعد السياسية القائمة على مستويي الممارسة والأيدولوجية، لا تزال تفرض تحدياً قوياً، إذ هي تبدو أحزاباً مناوئة للنظام مهما كانت مُطبعة في سلوكياتها.

السبب الثاني، هو أن هذه الحركات لم تكن تعمل في إطار أنظمة ديمقراطية. بدلاً من ذلك، جاء التزامها بالسياسات الانتخابية في إطار أنظمة لا تسمح للمعارضة بالفوز، فيما هي تسمح للآليات الانتخابية بالعمل في سياق غاية في التقيد. فالنخب الحاكمة ترفض قبول أي قوى سياسية لا تستطيع السيطرة عليها، أو استلحاقها، أو احتوائها، أو التلاعب بها. والسؤال الذي غالباً ما يُطرح حول ما إذا كانت الحركات الإسلامية ديمقراطية حقاً أو هي ثورية حقاً، يستند بشكل أساسي إلى فهم غير دقيق للأنظمة شبه السلطوية: إذ إن مؤسسة الديمقراطية هي نفسها عملية ثورية. بكلمات أخرى: أي حزب ديمقراطي حقيقي في الوطن العربي هو في العديد من الأوجه حزباً مناوئاً للنظام. لذلك لا يجب أن يكون أمراً مفاجئاً أنه في بعض الحالات اكتشفت الحركات الإسلامية، بجذورها الاجتماعية العميقة، أن تكثيف التزاماتها الديمقراطية يمكن بالفعل أن يجعلها أكثر تهديداً للأنظمة القائمة.

لماذا الانشغال الإسلامي بالسياسة في ظل النظام شبه السلطوي صعب في النظرية؟

الباحثون الذين يركّزون على المشاركة الإسلامية في السياق شبه السلطوي، لديهم مجموعة مختلفة من الصعوبات: الأدوات النظرية التي عليهم استخدامها لدراسة أحزاب وانتخابات طوّرت لمجموعة مختلفة من الظروف أو، إذا كنّا نريد أن نكون أكثر دقة، لمجموعة مشابهة بشكل مخادع من الظروف لمعرفة أكبر، انظر Giovanni Sartori :

Parties and Party Systems (Cambridge: Cambridge University Press, 1976) وحول نموذج حديث، انظر Carles Boix, The Emergence of Parties

and Party Systems, in: Carles Boix and Susan Stokes, eds., The Oxford Handbook of Comparative Politics (Oxford: Oxford University Press, 2009)..
لكنها ليست ديمقراطية. والحركات التي تجذب اهتمامنا تشترك في الانتخابات، لكنها تدّعي (وتتصرّف) كما وأن النصر الانتخابي ليس هدفها الرئيس. وهكذا، وفي حين أن علماء السياسة درسوا الانتخابات والأحزاب لعدة عقود، إلا أنهم فعلوا ذلك عموماً عبر الاستناد إلى فرضيتين لا تنطبقان ببساطة على العديد من الحالات العربية، وهما أن حصيلة الانتخابات تُحدّد التوجّه السياسي للبلد أو هوية متستمي المناصب العليا، وبأن الأحزاب السياسية هي منظمات تسعى إلى الفوز في الانتخابات. بيد أن الحركات الإسلامية تشترك في انتخابات لا تستطيع في الواقع الفوز فيها، مهما كانت قوة الدعم التي تحظى به. والأغرب أنها تخسر عن سابق تصوّر وتصميم، أو هي على الأقل تقبل هزيمتها من دون معارضة.

ولذلك سنكون في حاجة إلى إعادة صياغة أدواتنا النظرية. وعلى سبيل المثال، فإن الأدب البحثي حول الأحزاب، والذي ركّز على فهم كيف تسعى هذه الأخيرة إلى كسب الأصوات، والوصول إلى الحكم، والتأثير على السياسات (والأهمية النسبية لكل هدف)، يجب أن يُعاد تقييمه وقولبته بعناية قبل أن يكون في مقدوره أن يكون مرشداً لنا. وكما لاحظت جيليان شفيلدر (Jillian Schwedler)، وهي باحثة عملت على تحديد كلّ من معنى الاعتدال وآلياته:

إن منطق السلوك الاستراتيجي داخل القيود المؤسسية التي يفرضها نظام ديمقراطي، لا يوفّر سوى قدر يسير من المعطيات لفهم الاعتدال داخل أنظمة المنطقة الرمادية التي تتميز بضعف المؤسسات، وهو أمر سائد في أقسام عديدة من العالم. وفي هذا المجال، التشابهات مع الأحزاب المسيحية الديمقراطية في أوروبا ليست لها بالتالي سوى قيمة مقارنة محدودة في سياق استكشاف تأثير الشمولية للجميع، حين تفشل الأنظمة السياسية قيد البحث في تحقيق الديمقراطية، كما الحال في معظم الشرق الأوسط... فهل في وسعنا تقييم الاعتدال إذا ما كانت عملية اللبرلة أو التحرير (Liberalization) عموماً لم تتحرّك قدماً إلى الأمام
Schwedler, Faith in Moderation: Islamist Parties in Jordan and Yemen, p. 20.

ومع ذلك، لا يجب إغفال كل التشابهات (إذا ما فعلنا، فيجب أن يتوقف علم السياسات المقارنة عن العمل). بيد أنه يجب استطلاعها عبر تحليل دقيق للغاية، بدلاً من استخدامها كطريق مختصرة للفهم. وحين نفعل، سنجد أن تجربة الحركات الإسلامية ليست غير عادية أو شاذة كما يبدو للوهلة الأولى. والواقع أن التاريخ المعاصر يعجّ بالأمثلة عن حركات وقفت على هامش الأشكال المقبولة من السياسات في سياق ديمقراطية، ومحدودة، وجزئية، وشكلية، أو غير مستقرة. وهنا، إصرار شفيلدر على أن نولي اهتماماً للمضمون السياسي مفيد جداً، بيد أن إسقاطها التشابه المسيحي الديمقراطي قد يكون متسرّعاً للغاية. إن الحركات الاشتراكية، والمسيحية الديمقراطية، والفاشية، صعدت في أنظمة سياسية أوروبية كانت آلياتها الديمقراطية محدودة، وغير مختبرة، أو متنازع عليها بحدّة. ثم أن

هذه الحركات نفسها غالباً ما كانت تتخذ مواقف ازدواجية ومترددة حيال الانتخابات. علاوةً على ذلك، كانت لهذه الحركات أجندات أوسع غير مقيدة بالمجال الانتخابي أو حتى السياسي. والمشكلة (التي يُفترض أنها حفزت ملاحظة شفيلدر الحذرة حول المقارنة) في الإفادة من دروس هذه الأحزاب، هي أن تجاربها تقتبس عامة كإفادة إما للتقليل من الصعوبات التي تفرضها الأحزاب الإسلامية (عبر تشبيهها بالأحزاب المسيحية الديمقراطية الحالية) أو لتضخيم التحدي (عبر تحبيذ التشابهات بدلاً من ذلك مع الأحزاب الفاشية). بيد أن استخدام الشعارات على هذا النحو لا يجب أن يقودنا إلى التخلي عن بحوث المقارنات. نحن يجب أن نكون تلاميذ أفضل للتاريخ (وللسياسات المقارنة)، فنتحرك إلى ما يتعدى إيراد التشابهات السريعة بوصفها بديلاً من التحليل.

الفصل الثالث سيستطلع آفاق أدبيات الأحزاب السياسية، عبر تجاوز تجارة التشابه غير المتقن واستشراف ما تشي به معرفتنا عن الأحزاب السياسية من معطيات قد تكون لها صلة بتجربة الأحزاب الإسلامية. وهذا الفصل سيكشف أن التشابه المسيحي الديمقراطي مفيد، لكن فقط إذا ما فهم جيداً. لكنه (الفصل) سيوضح أيضاً الحاجة إلى تحويل بعض التركيز نحو ما يتجاوز أهداف الأحزاب السياسية. إن علماء السياسة لطالما أدركوا أن الأحزاب تعمل في إطار أنظمة سياسية لها تأثيرات كبيرة على هذه الأخيرة؛ وأن هذه الأنظمة ليست مجرد نتائج لهذه الأحزاب. باختصار، حتى ولو كنا مهتمين فقط بالأحزاب نفسها، فإنه لن يكون ثمة معنى للتركيز فقط على أيديولوجية نوع من أنواع حركات المعارضة. كما أننا في حاجة أيضاً إلى أن نعرف شيئاً عن الانتخابات التي تجري وعن الأنظمة السياسية التي تُجرىها، إذا ما كنّا نرغب في توضيح أي تأثير لها على الحركات الإسلامية، وكيف تستطيع المشاركة الإسلامية أن تؤثر في الأنظمة التي تعمل في إطارها.

ثمة أيضاً تعقيد آخر لا يُعطى الاهتمام الكافي في خضم استخدام المقاربات البحثية الحالية، وهو أن الأنظمة ليست فقط أقل بكثير من كونها ديمقراطية، بل الحركات الإسلامية هي أيضاً أقل بكثير من كونها أحزاباً سياسية. وفي الحقيقة أن هذه الحركات تدّعي أنها تسعى إلى انتهاج السياسة كمجرد جزء من مشروع أوسع بكثير لإعادة تشكيل الأفراد والمجتمعات وفقاً لمبادئ وممارسات الأحكام الإسلامية. ويكرّر قادة هذه الحركات باستمرار أن النشاط السياسي هو وسيلة وليس هدفاً، وأن دخول المعتزك السياسي هو فقط أحد الطرق لتحقيق مهمة الحركة. وإلى المدى الذي تعكس فيه مثل هذه البيانات سلوك الحركة (وليس تطلعاتها فقط)، فإن المنطق الانتخابي والسياسي سيوضح جزءاً فقط من الاستراتيجية والتكتيكات الإسلامية. والواقع أننا سنرى أن أحد أسباب تردد الإسلاميين في الالتزام بحياة سياسية أكثر اكتمالاً (على سبيل المثال، عبر تأسيس حزب سياسي يكون مُحرراً بالكامل من الحركة في عملية صنع القرار) هو الخوف من أنهم سيُجَرّون إلى التركيز بشكل حصري على السياسة ويفقدون الصلة بالمهمة الأوسع.

وهكذا، يتعين أن نذكر أنفسنا باستمرار بأننا لا نتساءل عن تأثير السياسات الديمقراطية في الأحزاب السياسية، بل نحن مهتمون بتأثير السياسات شبه السلطوية على الحركات الإسلامية الأوسع. وهنا يجب ألا نتخلى عن الأفكار المُتبصرة التي وفّرتها لنا أجيال من الدراسات حول الديمقراطية والأحزاب السياسية. كما سنكون في حاجة إلى أن نكون حذرين ومؤهلين للإفادة من هذا التبصر. سنحتاج على وجه الخصوص، كما سنرى في الفصلين التاليين، إلى تعديل التوجّه القوي الذي لاحظته الباحثون (وهي صيغة من مقولة

الشمولية للجميع - الاعتدال) من أنه مع الزمن، وإذا ما توافرت عملية سياسية تقدّم مكافآت أساسية للمشاركة ومخاطر أساسية للاستراتيجيات الأخرى، فإن الحركات على أطراف النظام ستندمج به في الحقيقة. أو، بدلاً من ذلك، لن نحتاج إلى تعديل هذا التبصر بقدر ما نحتاج إلى الإدراك بأننا حين ندرس الحركات الإسلامية في السياق شبه السلطوي، يجب أن نحول اهتمامنا من المنحى العام إلى التحولات والشروط التي تُحشّر في هذا التعميم، فنتساءل حول أي نوع من المكافآت والمخاطر هي على المحك، وحتى أي فترة زمنية يحدث التغيير، وحول درجة، وطبيعة، وديمومة الاندماج.

الحالات

سنركّز في هذا الكتاب على الحركات الإسلامية في أربعة بلدان عربية: مصر، والأردن، والكويت، وفلسطين. وفي حين أن المجتمعات والأنظمة العربية تتباين إلى حدّ كبير، إلا أن مهمة ومقاربة الحركات الإسلامية قيد الدراسة في الحالات الأربع ليست كذلك: فكلها لديها أجندات أوسع، وتطلعات إلى انتهاج مروحة واسعة من النشاطات، كما لديها منظمات فضفاضة ولكن منضبطة، وأيديولوجيات عامة ولكن غير مكتوبة (وعملية أكثر منها مجردة).

سنسأل ماذا حدث لهذه الحركات فيما هي تُدعى إلى الاستثمار في السياسات. بكلمات أخرى، سنتفحص تأثير السياسات في هذه الحركات، وسنكون مهتمين بتأثير التحوّل نحو شبه السلطوية، وحتى بما هو أكثر: عمليتها المتواصلة. وبهذا المعنى، سنسبر غور التغيير في داخل شبه السلطوية أكثر من الاهتمام ببروزها أو اندثارها. وفي ما لن نكون قادرين على مقاومة اختلاس النظر على التأثيرات (والمساهمات) المحتملة للسياسات الديمقراطية للحركات الإسلامية، إلا أن الحيّز الغالب من اهتمامنا سيتركّز على الظروف شبه السلطوية. كما أننا سنجادل بأن هذا النوع من الحركة الإسلامية الأوسع سيردّ على الفرص شبه السلطوية المتحوّلة من خلال الاستثمار فيها من دون القيام بالتزامات كاملة.

إن العلاقة بين الحركات الأربع، التي ستكون محط تركيز في هذا الكتاب وبين «الحركة الأم»، غالباً ما تكون معقّدة. كما أنها أحياناً فضفاضة وغير رسمية. في كل الحالات الأربع، تستلهم الحركات الأربع من جماعة الإخوان المسلمين التي أسّسها حسن البنا، وتدّعي أنها تحذو حذو فكر البنا ومنهجه إلى يومنا هذا. وهي تعني بذلك أن لديها أجندة واسعة تستلهم الأحكام الإسلامية وتتناضل لتحقيقها عبر العمل الشخصي، والاجتماعي، والسياسي. وبالنسبة إلى الحركات التي تتبّع نموذج الإخوان المسلمين، لا رؤى التطوّر الشخصي ولا تكريس النفس لبناء منظمة من المسلمين الصالحين، يقودانها إلى القطيعة مع المجتمع الأوسع. بدلاً من ذلك، مثل هذه المهام يُطل عليها على أنها أجزاء عضوية من المشروع الأوسع للإصلاح الاجتماعي والسياسي. بيد أن الحركات الإسلامية التي عملت وفق وجهات نظر سياسية مختلفة، تباينت أيضاً مع الوقت في مستوى التزامها بالعمل السياسي. هذه الحركات تتنصّل بحدة من أي نية للتخلي عن الانخراط في العمل السياسي، لكنها أُجبرت على الرضوخ إلى الواقع واعترفت أحياناً بأن النشاط السياسي خطير للغاية في هذه المرحلة. وحتى حين يكون التركيز على العمل السياسي في أوجه، لم تحاول أبداً أي من الحركات الأربع قيد الدراسة الفوز بانتخابات وطنية (فوز حماس الانتخابي كان الاستثناء الذي أثبت القاعدة، وهو جاء بعد أن أجرت الحركة نقاشاً واسعاً حول مدى

حصافة وحكمة المشاركة، استناداً إلى الاعتقاد بأنها ستبلى بلاء حسناً لكن من غير المحتمل أن تحصد الأغلبية). وحزب العدالة والتنمية المغربي، مثله مثل الأحزاب الأخرى التي يدرسها هذا الكتاب، وُصف حتى بعد انتخابات 2002 بأنه «الحزب الذي لم يُرد الفوز» Michael J. Willis, Morocco's Islamists and the Legislative Elections of 2002: The Strange Case of the Party that did not Want to Win, Mediterranean Politics, vol. 9, no. 1 (2004), pp. 53-81..

مؤسسو الإخوان المسلمين لم ينخرطوا عن وعي في عمل من أعمال علم الاجتماع الخاص بالتخطيط شبه الاختباري، حين أوحوا لفروع حركتهم بالتشكّل في مختلف البلدان العربية، لكنهم بقيامهم بذلك كانوا يُسهّلون عمل الباحثين اللاحقين بطريقتين:

الأولى، حين نقارن بين الحالات الأربع في سبيل فهم تأثير النظام السياسي في هذه الحركات. وفي حين أن المجتمعات الأربعة عربية ولديها أنظمة سياسية تطوّرت بشكل ملحوظ في اتجاه شبه سلطوي في السنوات الأخيرة، إلا أنها تختلف في كل المجالات الأخرى تقريباً. هذا التنوّع الكبير في المجتمعات والأنظمة السياسية هو رصيد مرحّب به: فإذا ما وجدنا أن درجة شبه السلطوية وأشكال الفرص التي تُمثّل، تشكّل العديد من ردود الفعل الإسلامية، وإذا ما وجدنا أن العلاقة متينة بين شبه السلطوية والردود التنظيمية والأيدولوجية للحركات الإسلامية في وجه الملوك، والأمراء، والرؤساء، والسلفيين، والشيعية، والليبراليين، والازدهار، والفقر، وقوة الدولة، وحالة اللادولة، فحينها سنكون قد اكتشفنا شيئاً مهماً حول كيفية تفاعل الإسلاميين (والحركات الأوسع عموماً) مع بيئتهم.

الطريقة الثانية، نستطيع من خلالها مقارنة الحركة نفسها مع الوقت في المجتمع نفسه فيما يتغيّر النظام. والواقع أننا في هذا الكتاب سنكون أكثر انتباهاً للتباين داخل كلّ من هذه البلدان من حيث بروز شبه السلطوية، والدرجة والأشكال التي تتخذها، والانفتاح الذي توفّر، والتغييرات في قواعدها، أكثر من التباينات في ما بينها. إن كل المجتمعات الأربعة المذكورة تحرّكت نحو شبه السلطوية، الذي هو نمط نظام (كما سنرى في الفصل الثاني) يرمي بطبيعته للاستقرار في الترتيبات المؤسسية، خصوصاً تلك التي تتحكّم بالتنافس الانتخابي. وهكذا فإننا لن نلاحظ أربع حالات من الحركات الإسلامية وهي تتفاعل مع بروز شبه السلطوية وحسب، بل أيضاً سندرس حتى مروحة واسعة من عمليات الانفتاح السياسي التي تبرز (وتُغلق).

هذه الحالات تشي بتباينات هائلة مع الزمن. فمصر، على سبيل المثال، وبعد أن حوّل النظام نفسه إلى شبه السلطوية في السبعينيات، تناوب على تجاذب قادة الإخوان المسلمين بين المثل أمام محاكم عسكرية وبين دعوتهم إلى البرلمان. ونوبات الأردن المتطوّحة بين اللبرلة والقمع والردع، أسفرت عن دعوة الإسلاميين إلى الاشتراك في الحكومة وسمحت لهم بتشكيل حزب سياسي شرعي، وأيضاً في الاستيلاء على المنظمة الرئيسية غير الحكومية للحركة. والنظام الكويتي، مثله مثل النظام الأردني، دعا كذلك الإسلاميين إلى الحكومة، لكنه خصّهم بمعاملة عدائية. وفي فلسطين، منح الاحتلال الإسرائيلي (وهو نوع غير عادي بشكل ملحوظ من السلطوية، لكنه يقيم بالتأكيد المعارضة السياسية) بعض الحيز الجزئي للسلطة الفلسطينية، وهي كيان سياسي لا يتمتع بالسيادة وُلد من رحم شبه

السلطوية لكن ضُخَّت فيه سمات ليبرالية وديمقراطية. وقد شجعت حماس على الاشتراك، لكنها هُذِّت بانقلاب دستوري بعد أن فعلت ذلك.

في أي من هذه الحالات، لم تؤدِ السمات الليبرالية لشبه السلطوية إلى ديمقراطية كاملة. ولكي نكون منصفين، نقول أنه في حفنة من المناسبات أذرت الأنظمة بأنها ستفعل ذلك. في عام 2011، أُسقط النظام شبه السلطوي المصري على يد معارضة ديمقراطية وليس عبر أدوات السياسات شبه السلطوية، فيما التحديات لبناء نظام ديمقراطي لا تزال مهولة. والكويت كانت الأقرب لتحقيق انفتاح ديمقراطي مُستدام، لأن قوى المعارضة السياسية نجحت في إسقاط وزراء أقوياء واستخدمت الأدوات البرلمانية بفعالية لممارسة حق النقض (الفيتو) ضد بعض المبادرات السياسية. لكن ما يُشار إليه أحياناً على أنه «الحكومة الشعبية»، وهي حكومة تكون مسؤولة كلياً أمام برلمان مُنتخب، لا يزال هدفاً بعيد المنال. وفي الحالة الفلسطينية، فازت المعارضة في الواقع بالانتخابات وشكلت لفترة وجيزة حكومة، بيد أن النظام، وبدلاً من إفساح المجال أمام الديمقراطية، انهار (أو أنه دُمِّر بنشاط) في خضم هذه العملية. سنستطلع كل حالة بإسهاب أكبر في الفصل الخامس.

في حمأة العمل لفهم تأثير السياسات على الحركات الإسلامية، سنحاول أولاً فهم الأنظمة التي تعمل في إطارها. وهذه المهمة ستتطلب بعض الاهتمام بالتفاصيل: فحالما يتم الفكك من السلطوية إلى شبه السلطوية، تُغيّر الأنظمة قواعد اللعبة السياسية مراراً، لكن هذا بالكاد يتم بطريقة مباشرة ومستقيمة؛ إذ هي تفعل ذلك بأساليب تكون أحياناً مبهمه، وتتسكّر بالتراجع السلطوي على أنه إصلاح تحريري. لكننا إذا ما تسلّحنا بفهم يُعتدّ به لشبه السلطوية وانفتاحها، نستطيع المضي قدماً لدراسة الردود التالية التنظيمية والأيدولوجية لهذه الحركات، يساعدنا في ذلك توجّه هذه الأخيرة إلى توثيق نشاطاتها وأيضاً ميل العديد من القادة الرئيسيين إلى جعل أنفسهم متوافرين للمقابلات والنقاشات الصريحة.

الدراسة

في الفصلين التاليين سنضع الأرضية النظرية لبقية الكتاب. ففي الفصل الثاني، سنتطرق إلى شبه السلطوية بشكل عام، لكننا سنركّز بشكل أكثر تحديداً على كيفية إجراء الانتخابات وكيفية استخدامها من قِبَل النظام والمعارضة. وفي الفصل الثالث سنحوّل انتباهنا إلى هذه الحركات، فنسأل إلى أين تقودنا تجربة الاشتراكيين الديمقراطيين والمسيحيين الديمقراطيين وحركات الإصلاح الأوسع، في مجال دراسة التجربة الإسلامية. وفي كلا هذين الفصلين، سنستهدف جهودنا إعادة صياغة الأدوات النظرية التي استخدمها علماء السياسة لفهم السياسات الديمقراطية والحركات الاجتماعية الأخرى، لجعلها أكثر ملاءمة للسياسات شبه السلطوية والحركات الإسلامية.

في الفصل الرابع، سنتفحص نموذج جماعة الإخوان المسلمين في مصر. وبعد أن نستعرض بإيجاز تاريخه، سنحلل السمات الأساسية لهذا النموذج ونسبر غور ما يمكن توقّعه منه من خلال هذه السمات، بالمقارنة مع ردود مماثلة على الظروف شبه السلطوية. أما الفصل الخامس فهو سيتضمن تغطية أكثر تركيزاً للحالات الأربع. سيكون هناك عنصر تحقيقات في هذا الفصل (لتقديم أساس واقعي لفهم التحليل اللاحق)، لكن الهدف الأشمل هو محاولة فهم كيف تطوّرت هذه الحركات في سياق شبه سلطوي.

في الفصلين السادس و السابع سنواصل التحليل المفصل للحالات الأربع. فالفصل السادس سيدرس التنظيم السياسي مع إيلاء اهتمام خاص لتشكّل الأحزاب السياسية وعملها، وأيضاً للدرجة التي يُسمح فيها لمثل هذه الأحزاب بأن تتطوّر بشكل مستقل عن الحركات الأوسع. وسنسعى إلى فهم أي القرارات التنظيمية هي الأكثر صعوبة التي يمكن أن تتخذها الحركات الإسلامية، ولماذا تقع قرعته على هذه الخيارات بالذات، وما ينبئنا ذلك حول تأثيرات السياسات شبه السلطوية. أما الفصل السابع فسيُبيّن وجهه صوب التطور الأيديولوجي لهذه الحركات، فيستطلع أين تتعرض إلى الضغوط لتكييف أيديولوجيتها، وكيف تردّ، وأين تفشل في الردّ (أو أنها تردّ بشكل غير كامل).

ولذلك، وفي كل متون الكتاب، سنقلب السؤال كما كان يُطرح عموماً: بدلاً من التساؤل عن تأثيرات الإسلاميين وعن تغيّر النظام (عبر الديمقراطية)، سنركّز على التأثيرات على الإسلاميين وعلى التغيّر داخل شبه السلطوية. لكن في الفصل الثامن، سنستسلم للإغراء وندرس ما إذا كان في وسع الإسلاميين جعل دولهم ومجتمعاتهم الخاصة أكثر ديمقراطية. وبما أننا عمّلنا هو فهم العالم كما هو الآن، فإننا سنستطلع كيف يمكن أن يكون العالم مختلفاً. وبدلاً من دراسة كيف تؤثر شبه السلطوية على الحركات الإسلامية، سنسأل كيف تؤثر ردود الحركات الإسلامية بدورها على شبه السلطوية، وسنكتشف أنه من غير المحتمل أن يؤدي النشاط السياسي الإسلامي إلى تغيير النظام (وبأنه حين يسقط بالفعل نظام شبه سلطوي، كما حدث في مصر وتونس العام 2011، يمارس الإسلاميون في أفضل الأحوال دوراً داعماً)، لكن هذا النشاط يتضمّن عناصر عديدة يمكنها أن ترعى الممارسة الديمقراطية (وعناصر قليلة أخرى لإثباتها) حتى في داخل سياقٍ شبه سلطوي.

وأخيراً، وفي الفصل التاسع، سنختتم بالعودة إلى القضية الخاصة بكيفية تأثير السياسات شبه السلطوية وتقلباتها على الحركات الإسلامية. بيد أننا سنوسّع مجال رؤيتنا إلى حدّ ما، عبر مقارنة ما اكتشفناه عن الحركات الإسلامية في السياقات شبه السلطوية بالحركات الإسلامية في سياقات مختلفة وبأنواع مختلفة من الحركات داخل السياقات شبه السلطوية.

الفصل الثاني: خوض الانتخابات بهدف الخسارة؟ الانتخابات، السلطوية، والحركات الإسلامية

"ثمة سيطرة كاملة من السلطة التنفيذية.

لا نستطيع أن نُغيّر ذلك.

لكن في وسعنا الوصول إلى الناس."

حمدي حسن، عضو البرلمان عن الإخوان المسلمين

الأنظمة شبه السلطوية في الوطن العربي تُغري، وتفتن، وتقمع، وتوهن الإسلاميين عبر طُرُقها المتقلبة باستمرار والتي لا يمكن الاعتماد عليها غالباً. والسياسات شبه السلطوية تتميز بكثير من الحركة بلا بركة. لكن، وبشكل متّسق إلى حدّ ما، نمط القواعد التي تضعها مثل هذه الأنظمة تدعو الإسلاميين إلى التنافس وإلى خسارة الانتخابات. ما هي القواعد التي يوافق بموجبها الإسلاميون على خوض معترك الانتخابات؟ ولماذا يتكبّدون هذا العناء؟ وكيف تؤثر المشاركة في هكذا نظام عليهم؟

إننا مهتمون في هذا الكتاب في فهم تأثير شبه السلطوية على الحركات الإسلامية. وفي هذا الفصل سنركّز على إدراك ماهية شبه السلطوية، والانفتاح السياسي الذي توفّره (مهما كان غير متكافئ ولا يُعتدّ به)، خصوصاً في مجال الانتخابات والسياسات الرسمية، والوسائل التي تستخدم فيها الأنظمة والمعارضات الأدوات المؤسسية التي توفّرها شبه السلطوية. كما سنولي اهتماماً خاصاً للطريقة التي تبدو فيها القواعد السياسية مُتقلّبة باستمرار في الأنظمة شبه السلطوية. وفي الفصول اللاحقة سنستطلع أي تأثيرات لاستخدام هذه الأدوات على الحركات.

الأنظمة شبه السلطوية هي تلك التي تسمح للمعارضة ببعض الحيّز لتنظيم نفسها والتنافس، لكنها تُنكر عليها أي إمكانية لتشكيل حكومة كتبت حول هذه التعريفات بتفصيل أكبر في : Nathan J. Brown, Dictatorship and Democracy through the Prism of Arab Elections, in: Nathan J. Brown, ed., The Dynamics of Democratization: Dictatorship, Development, and Diffusion (Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press, 2011).. هذا في حين أن الأنظمة السلطوية بالكامل لا تسمح للمعارضة بالعمل حتى وفق هذه القواعد. وفي ظل شبه السلطوية، قد تبرز المنظمات الاجتماعية المستقلة، بل وحتى تزدهر، لكن من غير المسموح لها أن تخطو بعيداً نحو مملكة السياسة من دون المخاطرة بالتعرّض إلى القمع. المعارضة لا تستطيع أن تتكلّم، وتتنظّم، أو تعمل في المجال السياسي لا أعتمد في هذا الكتاب على خط فاصل جلي للغاية بين الأنظمة السلطوية وشبه السلطوية. وإذا ما احتجت

لمثل هذا الخط فقد اقترح أن تمييزاً جيداً يجب أن يعتمد على تمثيل المعارضة في البرلمان. فإذا ما احتل نواب المعارضة أكثر من 5 في المئة من المقاعد (أي ما يكفي لطرح اقتراحات رسمية للتصويت عليها، واستجوابات للوزراء، وطرح مشاريع قوانين على جدول الأعمال، والانخراط في أعمال لجان ذات جدوى)، فحينها قد يُعتبر النظام أنه عبّر من الحالة السلطوية إلى الحالة شبه السلطوية. وتشبي التجربة العربية أيضاً بالتركيز على الإعلام، لأن صعود وسائل إعلامية بارزة لا تكون تحت سيطرة الحكومات الوطنية، كان عاملاً حاسماً في فتح الحياة السياسية.. أما الديمقراطية، في المقابل، فهي تسمح للمعارضة بالفوز، وهي عُرِفَت بشكل متناقض على أنها النظام الذي يمكن فيه للأحزاب السياسية أن تخسر الانتخابات. وإذا كان ثمة حزب لا يستطيع الخسارة، فالنظام ليس ديمقراطياً هذا تعريف آدم برزورسكي (Adam Przeworski) المعتدل ولكن المفيد تحليلياً، الذي صُمِّم لمساعدة الباحثين على التمييز بين ما هو ديمقراطية وما هو ليس ديمقراطية. انظر كتابه : Democracy and the Market (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), p. 10..

في منزلة وسطى بين الديمقراطية والسلطوية الكاملة، تعرّثت مكتشفات الأبحاث حول مختلف أنظمة «المنطقة الرمادية» بفئة مميزة من الأنظمة التي تكمن سماتها الأساسية في أن أحزاب المعارضة تستطيع أن تنتظم، وتدعو إلى برامجها في الإعلام، وتطوف التماساً لأصوات الناخبين، وتجتمع، وتنتشر، وتشكي، لكنها لا تستطيع أن تفوز. ونشير هنا إلى هذه الفئة من الأنظمة على أنها «شبه سلطوية». وخلال تفحصنا للسياسات شبه السلطوية في هذا الفصل، سيساعدنا إلى حد كبير الاهتمام المتنامي بالأنظمة اللاديمقراطية عموماً وبالانتخابات اللاديمقراطية على وجه الخصوص. وقد بدأنا نفهم كيف تحافظ الأنظمة شبه السلطوية على نفسها وكيف تفشل، بيد أننا غالباً لا نُدرِك الوسائل التي بموجبها ترتجل هذه الأنظمة قواعد اللعبة السياسية وتغيّر ها باستمرار.

والمواقع أننا في هذا الكتاب لن نشدّ على الأسئلة الطاغية التي تُهيمن على العديد من الجهود لفهم شبه السلطوية والانتخابات شبه السلطوية؛ وهي أسئلة تركّز على الدوافع بعيدة المدى: لماذا بُنيت هذه الأنظمة على النحو الذي هي عليه؟ ولماذا تُجرى الانتخابات في المقام الأول؟ هذه الأسئلة مهمة، لكنها يمكن أن تُصِلَ أهدافنا. فهي، أولاً، تحرّف الانتباه: نحن مهتمّون في التأثيرات التي تمتلكها الأنظمة، وليس في الكيفية التي وصلت فيها إلى مواقعها. وهي، ثانياً، تُبالغ في أهمية الانتخابات بالنسبة إلى كلّ من الأنظمة والمعارضات (والمواقع أننا سنرى أن أحزاب المعارضة التي تبلى بلاءً حسناً في الانتخابات، هي تلك التي لا تركّز عموماً عليها). والأسئلة، ثالثاً، تشوّه الطريقة التي يُطرح بها السؤال من قِبَل المشاركين الذين لا يديرون الظهر للاهتمام نفسه بوجود انتخابات ويُقبلون ويتوقعون في الحقيقة إلى حدّ كبير أن تكون الانتخابات جزءاً طبيعياً من المشهد السياسي. والحال أن كُلاً من الحكومة والمعارضة في الوطن العربي تُظهر قليل اهتمام بطرح العديد من الأسئلة حول لماذا وهل يجب إجراء انتخابات، وتفكرّ بعمق، بدلاً من ذلك، بكيفية استخدامها.

أكثر من ذلك: سنكون في حاجة في هذا الفصل، وفي الفصول اللاحقة، إلى عدم ترك هذه الأسئلة تحرّف بحثنا بشكل كبير نحو المبالغة في التشديد على الاستقرار، أو نداعب بإفراط احتمال التغيّر النظامي. لقد لاحظ دارسو السياسة في السنوات الأخيرة مدى انتشار بعض

الآليات الديمقراطية، وعلى الأخص منها التعددية الحزبية، أو الانتخابات متعدّدة المرشحين في الأنظمة السياسية غير الديمقراطية للاطلاع على نماذج أساسية من هذا الأدب المتبرعم، انظر Steven Levitsky and Lucan A. Way, The Rise of Competitive Authoritarianism, Journal of Democracy , vol. 13, no. 2 (2002), pp. 51-65; Andreas Schedler, ed., Electoral Authoritarianism: The Dynamics of Unfree Competition (Boulder, CO: Lynne Rienner, 2006); and Marina Ottaway , Democracy Challenged: The Rise of Semiauthoritarianism (Washington, DC: Carnegie Endowment for International Peace, 2003). مفيد يركّز على مصر هو Lisa Blaydes, Elections and Distributive Politics in Mubarak's Egypt (Cambridge: Cambridge University Press, 2010).. وهم رَدّوا بالسعي إلى فهم أسباب بروز واستمرار الأنظمة «الهجينة»، و«شبه السلطوية»، و«السلطوية الانتخابية»، أو الأوتوقراطية المتبلرلة. وفي الواقع أن الرموز والمصطلحات تكاثرت بسرعة كالفطر فيما كان الدارسون يجهدون للتعاطي مع الحقائق الصعبة والمعقّدة المتعلقة بالسياسات الانتخابية في قسم كبير من العالم الذي لم يُصنّف على أنه ديمقراطي يُعندّ به.

المشكلة في هذه الرموز لا تكمن ببساطة في تنافر المفاهيم والمصطلحات، بل في أنها تُهدّد بسوقنا نحو التركيز كثيراً على احتمالات التغيّر النظامي أو، بدلاً من ذلك، على السيطرة والاستقرار. وفيما نتحرّك قدماً في الفصول اللاحقة، سنحتاج إلى بعض الفهم للتغيير في داخل الأنظمة شبه السلطوية وخصوصاً أيضاً للتغيير في الحيز الانتخابي حيث يُعاد باستمرار صياغة الإجراءات الأساسية.

وهكذا، فإننا نرغب في تجنّب كلاً من المقاربة الغائية (Teleological Approach) المُبالغ فيها (أي اعتبار الأنظمة شبه السلطوية ديمقراطيات تنتظر الانبلاج) والمقاربة الوظيفية (Functionalist Approach) المُبالغ فيها أيضاً (التي تعتبر أن مختلف الآليات وهياكل السياسات شبه السلطوية تخدم، وحتى هي مُصمّمة، للحفاظ على النظام).

بالنسبة إلى المقاربة الأولى، أحدثت الكتابات حول شبه السلطوية لم تتغلب على الغائية الديمقراطية التي كانت تعارضها عموماً. فالباحثون الذين كتبوا عن السلطوية، والديمقراطية، ومراحل الانتقال في الثمانينيات والتسعينيات، نادراً ما سعوا إلى التستّر على مناصرتهم للمحصلات الديمقراطية. فهم كانوا مهتمين في كيفية تحقيق محصلّتهم المفضلة: الديمقراطية. والكتابات في العقد الماضي استنّقت من المناصرة (والتفاؤل) بالديمقراطية، بيد أن إرثاً ثقيلاً من الغائية الديمقراطية لا يزال قائماً: فهم ما زالوا يسبرون غور الانتخابات اللالديمقراطية لفهم كيف يمكن أن يقود هذا إلى المحصلّات الديمقراطية للاطلاع على مجموعة حديثة من المقالات التي تحلّل العلاقة بين الانتخابات وبين الديمقراطية، بما في ذلك مروحة منوعة من وجهات النظر وفق المقاربة الغائية، انظر : Staffan I. Lindberg, Democratization by Elections: A New Mode of Transition (Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press, 2009).. ويبدو محتملاً جداً بأن الانتفاضات الثورية في الوطن العربي في العام 2011 ستعيد بعض النبض إلى البحث عن بشائر الديمقراطية البازغة. نحن لا نريد أن نتخلّى عن مثل هذا

البحث كلياً، لكن علينا أن نتذكّر أن الأنظمة «شبه السلطوية» و«الهجينة» و«السلطوية الانتخابية» هي فئات اخترعت بهدف تصنيف هذه الأنظمة على أنها مستقرّة أكثر من كونها محطات على الطريق نحو الديمقراطية، لا بل حتى هذه المفاهيم لا تزال تُعرّف بما ليست عليه وما قد تصبح، بدلاً ممّا هي عليه الأنظمة «الهجينة» تُحدّد غالباً وفق الدرجة التي تقترب فيها من أن تصبح ديمقراطية ليبرالية كاملة. انظر على سبيل المثال :

Levitsky and Way, The Rise of Competitive Authoritarianism..

لكن، حين تتجنّب البحوث الصاعدة حول أنظمة المنزلّة بين المنزلتين مثل هذه الغائية، فهي قد تُغرينا بالمشكلة المضادة الخاصة بالوظيفية المبالغ فيها. فالعديد من الكتابات الأخيرة حوّلت التركيز من كيفية سقوط الأنظمة (التي كانت تقوم به أحياناً) إلى كيفية استمرارها (التي هي الأكثر شيوعاً). وفي خضم هذه العملية، يتم كسر الرابط (مهما كان غير كامل) بين الانتخابات والديمقراطية. وكما كان باحثٌ بارز في السلطوية الانتخابية يقول: «تاريخياً.. الانتخابات كانت أداة للسيطرة السلطوية كما هي وسيلة للحكومة الديمقراطية» Andreas Schedler, Elections without Democracy: The Menu of Manipulation, Journal of Democracy , vol. 13, no. 2 (2002), p. 36. الباحثون في قضايا الشرق الأوسط كانوا في طليعة العاملين على فهم الانتخابات التي تخلق من أي غائية ديمقراطية. انظر على سبيل المثال : Ellen Lust-Okar, Structuring Conflict in the Arab World: Incumbents, Opponents, and Institutions (Cambridge: Cambridge University Press, 2005), and Lisa Wedeen, Peripheral Visions: Publics, Power, and Performance in Yemen (Chicago, IL: University of Chicago Press, 2008)..

حصيلة مرحّب بها لأن قسماً كبيراً من النضال السياسي المهم حول الانتخابات في السياقات شبه السلطوية يبرز ليس حول النتائج (التي هي غالباً ما تكون أمراً كان مقضياً)، بل حول الآليات والأحكام التي تعمل بموجبها الانتخابات؛ وهي فكرة متبصرة ستبرز بوصفها ذات أهمية خاصة في الوطن العربي.

بيد أن مثل هذه المقاربات تُخاطر بتصوير الأنظمة شبه السلطوية على أنها مُصمّمة بشكل متقن، وبأنها تختلف عن الأنظمة السلطوية أساساً في مدى كياستها ومكرها: فكلّ ما يبدو أنه سماتها الديمقراطية يتميّز بأنه يُعزّز القواعد السلطوية، وأحياناً بوسائل يكون من الصعب كشفها. المقاربة الوظيفية قد تقودنا إلى نفّض اليد من السياسات شبه السلطوية بوصفها حيلة سلطوية، وتغوص في البحث حول الأهداف الخفية مما يبدو أنه إجراءات ليبرالية؛ فيما المقاربة الغائية تقودنا إلى البحث بعمق في أي سمات ليبرالية للأنظمة شبه السلطوية سعيّاً للعثور على قنابل ديمقراطية موقوتة، وتسأل كيف ومتى تُقرّر القواعد شبه السلطوية قوى لا تستطيع السيطرة عليها. المقاربة الأولى تولّد صورة ساحرٍ مشعوذٍ من الطراز الأول، والمقاربة الثانية تولّد صورة تلميذ المشعوذ. لكن أيّاً من هاتين الصورتين لا تُسعداننا الآن؛ لأسباب سيشرحها هذا الفصل. والاستعارة اللغوية الأفضل هنا قد تنظر إلى كل نظام على أنه مجموعة من الإجراءات الوظيفية الفعالة ولكن الارتجالية. هذه الأنظمة ليست مُصمّمة بقدر ما هي مجهزة للاستخدامات الطارئة. وإذا ما كان ثمة لحظة من التخطيط الضخم، فإنه يركز إلى ماضٍ سحيق.

مثل هذه الصورة ستساعد بحثنا بشكل رائع. فالانتخابات شبه السلطوية تحكمها عموماً قواعد غير مستقرّة. وهكذا، وحين نحقق في تأثير شبه السلطوية على الحركات الإسلامية، فإننا نحقق ليس فقط بما يعنيه أن تتصرف هذه الأخيرة وفق القواعد، بل أيضاً ما يعني أن تتصرف وفق أي قواعد متقلّبة. ثمة بالتأكيد قاعدة غالبية في السياسات الانتخابية للأنظمة شبه السلطوية، وهي أن المعارضة تخسر، (أو بدقة أكثر أنها لن تستطيع أبداً الفوز بأغلبية). وإذا ما كانت المعارضة قادرة على الفوز، فإن النظام حينها لن يستمر كونه شبه سلطوي. لكن عدا هذه القاعدة الغالبة، كل شيء يكون مفتوحاً أمام المنافسة. وهذه التوليفة من القواعد غير المؤكدة والنتائج المؤكدة هي ما صمّم هذا الفصل لاستكشافه.

سننظر أولاً إلى الانتخابات شبه السلطوية، وبعدها سنتفحص كيف تبدو (وماذا تعرض) للأنظمة والمعارضات. وأخيراً، سنسبر غور مضاعفات الانتخابات شبه السلطوية على العلاقات بين النظام والمعارضة.

أولاً: الانتخابات وشبه السلطوية

في طول الوطن العربي وعرضه، يُستدعى المواطنون بشكل منتظم إلى أقلام الاقتراع، ويُطلب منهم التصويت للرؤساء، والبرلمانات، والدساتير، والتعديلات الدستورية. وفي حالات نادرة، يمكن أن تُلغى الانتخابات أو تُعلّق الإجراءات الانتخابية، لكن في معظم الدول تجري الانتخابات بانتظام مُتوقع. كما أن النتائج تكون متوقعة أيضاً: فالسلطة السياسية لا تنتقل أبداً نتيجة الانتخابات (والواقع أنه في الحالتين اللتين بدا فيهما أن هذا الانتقال قد يحدث، اندلعت حرب أهلية. فحين فازت حماس بأغلبية واضحة في المقاعد البرلمانية في العام 2006، انشطر النظام السياسي إلى شطرين؛ وحين كانت جبهة الإنقاذ الإسلامي الجزائرية على شفير الفوز في العام 1992، منع انقلاب عسكري مثل هذه الحيلة). وهكذا فإن القاعدة الشاذة في الوطن العربي هي أن الحكّام هم من يُحدّد نتائج الانتخابات، وليس العكس.

لكن، هل هذا أمر شاذ حقاً؟ إن الوضع في الوطن العربي، حيث السكان يُسألون بشكل منتظم أن يدلّوا بأصواتهم في انتخابات لا تكون نتائجها موضع شك، ليس أمراً غير عادي كما قد يتبادر إلى الذهن للوهلة الأولى. فدراسة بياتريز ماغالوني (Beatriz Magaloni) المثيرة حول المكسيك تُظهر كيف أن حزباً مُهيمناً يمكنه إدامة بقائه في السلطة ومواصلة هيمنته عبر الاحتفاظ بأغلبية تشريعية كاسحة تسمح له بكتابة القواعد كما يشتهي، والتلاعب بها في سبيل إنتاج النتائج المرغوب فيها. وهو، من خلال وسائل دستورية أساساً، كان قادراً على ضمان «ألا تكون ثمة قواعد دستورية مُلزِمة Beatriz Magaloni, Voting for Autocracy: Hegemonic Party Survival and Its Demise in Mexico (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), pp. 260-261. حين أدت سلسلة من القرارات التدريجية إلى خسارة الحزب المهيمن السيطرة على القواعد الدستورية، مرّ النظام بعملية تحوّل، خاصة في مجال الانتقال من شبه السلطوية إلى السلطوية..

الانتخابات تحدث بانتظام في معظم البلدان العربية. وقلة منها على غرار السعودية، مانتعت ورفضت إجراء انتخابات وطنية. ثم أن قلة أخرى، مثل العراق والبحرين، علّقت

الانتخابات لفترة مديدة. بيد أن مثل عمليات التعليق هذه، وهو مظهر منتظم في السياسات العربية من الخمسينيات إلى الثمانينيات، أصبحت نادرة للغاية. ففي معظم البلدان، أصبحت الانتخابات ببساطة جزءاً من المشهد المؤسسي. فالقصور الذاتي والجرعة المتواضعة من التشريع التي تمّ تقديمها سمحت للانتخابات بأن تستقرّ، ما دفع القوى السياسية الرئيسية في الحكومة وخارجها إلى التساؤل حول كيف يمكن لها استخدام الانتخابات لمصلحتها، أكثر من التساؤل عمّا إذا كان يجب إجراء هذه الانتخابات على الإطلاق.

يجب التشديد هنا على أنه ليس هناك دليل ما على أن الدور التشريعي للانتخابات مهم بشكل خارق في السياسات العربية. فجزء من التشريع الذي يظهر، هو في آن محدود ومصمّم كي تُحبط الانتخابات المتشككين بدلاً من أن تقنعهم. والنصر الاحتفالي للحكّام يُظهر أنه حتى التحدّيات الديمقراطية الرسمية لا جدوى منه حول هذه النقطة، انظر: المصدر نفسه.. والحكّام، وبعد جيلين من اختبار مختلف تقنيات التلاعب، تمكّنوا من جعل الانتخابات غير قادرة على أن تُسفر عن أي تغيير في المناصب الرئيسية في الحكم. فأى تحرّك نحو جعل الانتخابات مصدراً أكثر إيجابية وديمقراطية للشرعية قد يتطلّب التخلّي عن هذه التقنيات وقبول مجموعة من الإجراءات الوقائية المؤسسية التي أصبحت العُرف في الانتخابات الديمقراطية في المجتمعات الانتقالية: لجان انتخابات مستقلة حقاً؛ وإشراف رقابي محترف ومفتوح؛ وعدالة إجرائية تغطّي مراحل الانتخابات ومجالاتها (بما في ذلك التمويل الحزبي، واستخدام موارد الدولة، والمداخل إلى الإعلام). إن العديد من الأنظمة العربية تظاهر بأنه يسير في اتجاه تبني أجزاء من هذه الإجراءات الوقائية، لكن أيّاً منها لم يفعل ذلك عن قناعة. الحالة الوحيدة التي وضع فيها نظام بعض معايير الهياكل والضمانات الدولية، كانت حالة الانتخابات البرلمانية للسلطة الفلسطينية في كانون الثاني/يناير عام 2006. وهي على الأرجح كانت كافية لإقناع الأنظمة شبه السلطوية بتجنّب مثل هذا الدرب مهما كلف الثمن، إذا ما كانت تؤدي إلى نتائج غير مقبولة. والواقع أنه حتى بعض الاندفاعات المحدودة نحو مثل هذه الإجراءات، تم التخلي عنها بطريقة تخطف الأنفاس بسبب درجة قلة حيائها (كما في الجزائر في عام 1992، حين أُحبطت الانتخابات بانقلاب، أو في مصر في عام 2005 حين تدخلت قوى الأمن على نطاق كاسح للحدّ من حجم أداء المعارضة. وغداة الاقتراع المصري، تم، بواسطة تعديل، شطب حفنة الإجراءات الوقائية الدستورية التي كانت موجودة).

المعارضة الحالية تستطيع (وهي تفعل) الإحجام عن القبول الكامل بالنظام الذي يفرض مثل هذه القيود الحادة على عمل وفعالية العناصر الديمقراطية الرسمية في أشكالها الدستورية، بيد أن الإفصاح عن هذا الموقف له تأثير محدود. كما أن القوى الدولية محدودة أيضاً في مدى استخدام فعالية أدوات الديمقراطية التي في حوزته حول ضعف «الرابطة» و«الرافعة» الدوليتين على الأنظمة الانتخابية السلطوية في الشرق الأوسط، انظر :

Steven Levitsky and Lucan A. Way, Linkage and Leverage: How Do International Factors Change Domestic Balances of Power?, in: Schedler, ed., Electoral Authoritarianism: The Dynamics of Unfree Competition, pp. 211-212. والقوة المحتملة للحركات الإسلامية غالباً ما كانت تُقنّعها بعدم استخدام الفعالية التي تملك في القضايا العربية الحاسمة. باختصار، الانتخابات

تفشل في توفير أكثر من شرعية متواضعة للأنظمة القائمة، وهذه الأخيرة كانت مستعدة لتحمل الأكاليف المحلية والدولية لهذا الفشل.

على الرغم من أن الانتخابات تُعقد بانتظام بشكل متزايد، إلا أنه يُسمح للقواعد التي تحكمها بالتبدل. وهذه القواعد هي: من يخوض الانتخابات، وكيف تجري الحملات الانتخابية، ومن يُشرف على عملية الاقتراع، وسلطة المناصب التي هي موضع تنافس، والمداخل إلى الإعلام، وتنظيم عمليات الحملات، ودرجة التنافس المسموح بها. قد تكون نتائج الانتخابات ثابتة لا تتغير وكأنها محفورة على الصخر، لكن القواعد التي تجري بموجبها متغيرة ومتقلبة وأشبه بالكتابة على سطح الماء أعالج هذا الموضوع بتفصيل أكبر في :

Brown, Dictatorship and Democracy through the Prism of Arab Elections..

والواقع أنه ليس أمراً غير عادي البتة في بعض الدول أن يُعاد تشكيل المجالات الرئيسية للنظام الانتخابي قبل كل انتخابات. صحيح أن حقيقة الانتخابات راسخة، لكن لا شيء في طريقة إجرائها ثابتاً. ولهذا بالتحديد يجب أن نركز بشكل أقل على السؤال الذي شغل بعض الكتابات حول السلطوية الانتخابية (لماذا تُجرى مثل هذه الانتخابات؟) ونسأل بدلاً من ذلك: ماذا تريد مختلف الأحزاب، والأنظمة، والمعارضات أن تحصد من الانتخابات؟ وكيف يوجّه هذا القواعد التي تُجرى بموجبها الانتخابات؟ سنتطرق إلى هذه الأسئلة كلاً بدورهم.

ثانياً: ماذا تريد الأنظمة من الانتخابات، وكيف تستخدمها؟

في الوطن العربي، الأنظمة التي تتذكر وجود الآليات الانتخابية (وهي وُضعت غالباً قبل عقود)، تعلّمت استخدامها لمجموعتين من الأسباب. الأول، أن كلاً من الأنظمة السلطوية وشبه السلطوية وظّفت الانتخابات لأهداف داخلية (مع طقوس الاستفتاءات الشعائرية، على سبيل المثال، حول القضايا السياسية الرئيسية، أو حول «موثيق وطنية جديدة»، أو وثائق مشابهة)، ولبناء الشبكات الزبائنية والحفاظ عليه Ellen Lust-Okar, Elections

under Authoritarianism: Preliminary Lessons from Jordan, Democratization, vol. 13, no. 3 (2006), p. 459..

سواء أكانت المعارضة موجودة أم لا، وسواء قامت المعارضة المنظمة (إذا ما وُجدت بالفعل) بالمقاطعة، أو المشاركة، أو التوحّد، أو التكتسّر. لكن الأهمية النسبية لمثل هذه الاستخدامات للانتخابات انحدرت في الوطن العربي في السنوات الأخيرة، بعد أن أفسحت السلطوية المجال لشبه السلطوية في العديد من البلدان. في الستينيات، على سبيل المثال، حين كانت دول الحزب الواحد هي القاعدة في الجمهوريات العربية، كانت هذه الأهداف عملياً هي الاستخدامات الوحيدة للانتخابات. لكن على مدى العقد الأخير، يستطيع المرء أن يجد بالتأكيد طقوس الاستفتاءات لتأييد سياسة ما (على غرار ما حدث في الجزائر في استفتاء الحقيقة العام 2005)، وبناء الشبكات الزبائنية الداعمة سياسياً (مثل الحزب الوطني الديمقراطي المصري المنتشر بغير نظام، وهو منظمة بدت في كل حياتها أنها ليست أكثر من تجسيد لسلطة القائمين على الحكم وهدفها توفير الخدمات لأولئك الذين يدعمونهم).

لكن، مع صعود شبه السلطوية، بأنظمتها الأكثر تعددية حزبياً، التي تحكم فيها الأنظمة الجمهورية عبر الحزب المهيمن وليس الحزب الواحد، وتحافظ، في سياقها، الأنظمة الملكية على نفسها من خلال الالتفاف على البرلمانات واستلحاقها وتفكيكها بدلاً من إخضاعها أو حتى حلها، وجدت الأنظمة هدفاً ثانياً للآليات الانتخابية القائمة: تنظيم العلاقات بين الحكومة وبين المعارضة. وفي حين أن الجيل السابق من القادة العرب كان يميل إلى معالجة حركات المعارضة المنظمة عبر اعتقال زعمائها (وأحياناً أنصارها أيضاً)، فإن قادة الجيل الحالي بالكاد تخلّوا عن القمع الخشن لكنهم تحوّلوا باطّراد نحو الانتخابات كوسيلة لاستكمال هذه الأدوات شديدة الخشونة بأخرى أكثر نعومة.

على وجه التحديد، استخدمت الأنظمة شبه السلطوية الانتخابات لضبط المعارضة بطرق ثلاث:

الطريقة الأولى، أن الانتخابات توفّر فرصاً لإخراج المعارضة إلى العلن ووضعها في دائرة الضوء، وبذلك تصبح الانتخابات أداةً للمراقبة. وفي العديد من الحالات، تسمح الانتخابات للأنظمة بأن تصنّف حركات المعارضة أيضاً بين هذه التي تشكل خطراً حقيقياً (عبر رفضها المشاركة في العملية السياسية) وتلك المدجّنة أكثر (التي تخضع إلى قواعد اللعبة التي يضعها النظام حتى وهي تشنّ الحملات ضد لا عدالتها).

الطريقة الثانية، هي تلك التي يمكن فيها استلحاق المعارضة الانتخابية في مناسبات ما هنا، يتحرّك النظام إلى ما يتعدى مدالسة المعارضات ودفعها إلى العلن، ويعمل على إغرائها على دعم النظام، Jennifer Gandhi and Adam Przeworski, *Authoritarian Institutions and the Survival of Autocrats*, Comparative Political Studies, vol. 40, no. 11 (2007), pp. 1279-1301.. من جهتها، الأنظمة الملكية العربية مُغرمة باستلحاق المعارضات. فمع احتكارها للمناصب الرئيسية ومن دون وجود حزب خاص لها لتدعمه، تميل الأسر الحاكمة إلى أن تكون أكثر شعوراً بالأمان من خلال مدّ اليد إلى المعارضات المدجّنة لتعرض عليها مقاعد برلمانية.

الطريقة الثالثة، هي أن الانتخابات يمكن أن تُستخدم ليس فقط للحكم، بل أيضاً لتطبيق مقولة فرّق تسد. فبعض القواعد الانتخابية يمكن مكافأتها (مثل الأردنيين الشرقيين أو السُّنة في البحرين)، عبر رسم الدوائر الانتخابية وتخصيص المقاعد. بالطبع، بعض التيارات الأيديولوجية والسياسية يمكن حظرها (الشائع هنا غالباً أن تكون ذات توجهات دينية). ومثل هذه التقنيات تخدم ليس للتأكد من أن معاقل المعارضة أقل تمثيلاً وحسب، بل أيضاً لإغراء بعض قادة المعارضة بالابتعاد عن الجهود لتشكيل تحالفات واسعة. لقد قدّمت الأنظمة تنازلات محدودة للإسلاميين (كما فعل الأردن في الخمسينيات والستينيات، ومصر في السبعينيات)، في مسعى لإقناعهم بأن اليسار، وليس النظام، هو خصمهم الأهم. وفي السنوات الأخيرة لنظام مبارك، تم استخدام التقنيات نفسها لتحفيز اليساريين وتخويفهم في أن بهدف منعهم من التحالف مع الإسلاميين. ثم أنه يمكن أيضاً تصميم القوانين الانتخابية لتحديد أنواع معيّنة من الهويات، على غرار العائلة، والطائفة، أو القبيلة، على حساب الدعوات الأيديولوجية، في سبيل زعزعة أسس أي برنامج مشترك للمعارضة (القانون الانتخابي الأردني الحالي نموذج في هذا المجال).

إذا ما كانت هذه الطريقة التي تسعى فيها الأنظمة لاستخدام الانتخابات، فيجب أن نتوقع تلاعباً متواصلاً بالقواعد والإجراءات الانتخابية. إذ فيما يُعطي النظام الأولوية لتغيير القواعد مع الوقت، يجب أن نتوقع منه عدم ارتياح لها. وحين يشعر القادة بالقلق من أن مجموعات المعارضة قد عبّأت العديد من الأنصار، فهم سيكونون مهتمين على وجه الخصوص في منع قيام ائتلافات واسعة. وحين يقتنعون بأن التعاطي مع ما يبدو أنها قيادات أقل تطرفاً يعطي الغطاء (بدلاً من أن يعزل) المتطرفين، فإن فوائد دفع المعارضة إلى العلن ستكون أقل وضوحاً. وحتى لو كانت الأنظمة (والمعارضات) أكثر ثباتاً بكثير في أولوياتها، فلا يزال ثمة إغراء هائل للعبث: فيما أن هدف الانتخابات أقل من إنتاج حصيلة يُعتدّ بها وأكثر من عملية ضبط المعارضة، سيكون ثمة جهد دائم لتدبير الحصيلة المرغوب بها من خلال رسم وإعادة رسم القواعد، وحدود الدوائر، والمداخل إلى الإعلام، والسمات الأخرى للعملية الانتخابية. لكن هنا، يجب ألا نقع في الفخ الوظيفي: فالأنظمة قد ترتكب سوء حسابات طفيفة طوال الوقت، وسوء حسابات أخرى أكثر أهمية بعض الوقت. بيد أن هذه الجهود لا يزال هدفها تفحص العملية الانتخابية، مهما كان ذلك فظاً، لإنتاج العلاقة المرغوب فيها مع المعارضة.

ثالثاً: ماذا تريد المعارضات من الانتخابات وكيف تستخدمها؟

مثلها مثل الأنظمة، وصلت حركات المعارضة إلى الاستنتاج بأن الانتخابات هي جزء منتظم من المشهد السياسي في معظم البلدان العربية. بيد أنها معتادة أيضاً (ومساهمة) في لا استقرار القواعد والادارة الانتخابية. فبعضها يمتنع كلياً عن المشاركة، فيما تهدّد كلها تقريباً بشكل متواصل بالمقاطعة. التعبير الذي تستخدمه المعارضات لتوضيح قرارها بالاشتراك أو المعارضة، يشير عموماً إلى مسألة إضفاء الشرعية، وإلى المدى الذي تكون مستعدة فيه لإسباغ الصديقة على عملية لا تثق بها. بيد أن مثل هذه اللغة مُضِلَّة. فحتى حين تشارك في الانتخابات، يواصل معظم المعارضات التنديد بالعملية برمّتها على أنها غير عادلة. بالطبع، رضوخ هؤلاء يمكن أن يُشرى في بعض الأحيان، لكن ليس دعمهم الإيجابي. وإذا كانت الانتخابات لا تدور حول الشرعية في الوطن العربي، فالآم يسعى معارضو النظام؟ لماذا وكيف يشاركون في انتخابات لا يعترفون أبداً بموثوقيتها؟

إن الحملات الانتخابية تقدّم للمعارضة فرصاً غير عادية في السياقات شبه السلطوية لنقاش غني حول فوائد (كما بعض أكلاف) المشاركة الانتخابية لجماعة الإخوان المسلمين المصرية، انظر Tarek El-Miselhy Masoud, Why Islam Wins: Electoral Ecologies and Economies of Political Islam in Contemporary Egypt, (Ph. D. Dissertation, Yale University, 2008). لقد وجدت أن معظم تحليل مسعود مقنع، على الرغم من أنني أختلف معه في بعض نقاط التشديد. فهو على وجه الخصوص يركّز أكثر على لماذا تشارك جماعة الإخوان، فيما أنا مهتم أكثر في كيف تشارك. وكما سنرى في الفصلين الرابع والخامس، فإن القرار بالمشاركة قديم وراسخ جيداً، بيد أن درجة هذه المشاركة وطبيعتها هما موضع تداول متواصل. وبالطبع، إن فهم الدوافع الكامنة لا يزال أمراً دقيقاً وحاسماً، لأنه يوضّح بعمق عملية صنع القرار التدريجي.. فقادة المعارضة الذين يسعون إلى اغتنام فرصة الانفتاح شبه السلطوي، يكتشفون عموماً أن الانتخابات تمنحهم حرية أكبر كي ينتظّموا، وتوفّر لهم أفضلية لنشر رسالتهم، وتزيد من قدرتهم على الوصول إلى الإعلام والحياة العامة. مثل هذه المعطيات

المُسبِّقَة للحملات الإعلامية ليست أبداً غير مقيّدة ولا هي موزّعة على قدم المساواة، كما دأّت وثائق جيوش المراقبين الانتخابيين في المنطقة خلال السنوات الأخيرة. وقادة المعارضة الذين يندّدون علناً بالانتخابات بوصفها مُدارة بشكل غير عادل، على حق كلياّ تقريباً، بيد أنهم يجدون خلال الانتخابات فرصاً أكبر للتحدث مع الناس والتواصل معهم ممّا قد يفعلون في الأيام العادية. وهذا يسمح لهم بتعبئة قواعدهم القديمة وحتى السعي إلى الحصول على قواعد جديدة. فالحملات الانتخابية مناسبة لإصدار البرامج التي يستطيع فيها قادة المعارضة طرح (وأحياناً بتفصيل موسّع للغاية) رؤيتهم البديلة للمجتمع. كما أن الحملات تمنحهم مستوى أكبر من الانتباه من قِبَل النخب الواعية سياسياً وحتى من الإعلام والدبلوماسيين الأجانب، ما يوفّر لهم درجة من الحماية من أجهزة الأمن القمعية.

من جهتها، الانتخابات البرلمانية (كما البلدية) توفّر فائدة أخرى أيضاً: الفوز بمقاعد. فالناشطون المعارضون الذين يحتلون مقاعد في البرلمان، يكتشفون أن في وسعهم نقل بعض فوائد موسم الحملات الانتخابية إلى الأزمنة السياسية العادية. فالنواب يتمتعون بالحصانة، ويمكنهم أن يقترحوا تشريعات وأن يستجوبوا الوزراء، لا بل يمكنهم أيضاً التواجد في الإعلام والصحافة. في المجالس البلدية من الصعب جذب الاهتمام الوطني، كما لا يتمتّع أولئك الذين انتُخبوا بأي نوع من الحصانة، لكن حركات المعارضة يُمكنها إظهار استقامتها وتفانيها في خدمة الاهتمامات اليومية للقواعد.

بالطبع، ليس أيّاً من هذه الفوائد غير محدود. فالحصانة يمكن أن تُبطل (وهذا حدث)، والوزراء يمكن (وغالباً ما) يتجاهلون الاستجوابات، ومسودات القوانين يمكن (ودائماً تقريباً) ما تُنحى جانباً وتحوّل إلى لجنة كي يتمّ دفنها بهدوء فيها، والإعلام الرسمي يمكنه تغطية البرلمان كما لو أن حفنة من نواب المعارضة حاضرين (أو غالباً يفشلون ببساطة في تقديم ملاحظات أو بيانات فردية قد تثير الاستياء والغضب الرسميين) والمجالس المحلية يمكن أن تتصوّر جوعاً للموارد. لكن، وبالرغم من محدودية هذه الفوائد (وإمكان شطبها)، إلا أن لها قيمة حقيقية لأولئك الذين يفوزون بالمناصب.

لكن، ماذا عن الفوز؟ هل حركات المعارضة تأمل ضد الأمل في مجال إطاحة النظام عبر أقلام الاقتراح؟ الوطن العربي يعج بالطبع بالعديد من حركات المعارضة التي تنظر إلى نفسها على أنها مستعدة وقادرة على ممارسة الحكم. لكن، وفي حين أن معظمها سيكون قرير العين (وإن مفاجئاً) إذا ما فاز، إلا أنها لم تخض أبداً أي انتخابات محدّدة وهي تتوقع الفوز بأغلبية. قلة منها على أي حال تحاول، مجرد محاولة. والواقع أن بعض المنظمات حسّبت (وبدقة) أن حتى مجرد التلميح باحتمال تحقيق نصر انتخابي، سيكون كافياً لإثارة أعصاب الحكام واستدراج ردّ فعل قمعي. وبالنسبة إلى معظم قادة المعارضة الواقعيين، الانتخابات لا تتعلّق بالحكم في المستقبل القريب، بل ببناء حركة، متمحورة حول أجندة، واستخدام الانفتاح المحدود الذي توفّره الانتخابات. الصبر، هو فضيلة تستحسنها السماء وتساهم في مساعدة القادة الإسلاميين على وجه الخصوص في التطلع إلى ما يتعدى إحباطات وقيود الانتخابات شبه السلطوية. وفي العديد من الحالات، قد يسفر ذلك عن تكيف هؤلاء لأنفسهم مع الأنظمة شبه السلطوية (من دون قبولها عن طيب خاطر) بطريقة متّصلة. ويلاحظ غينز مراد تزكور أن «الحسابات الانتخابية، والخوف من قمع الدولة، والقيود التنظيمية»، كل ذلك يجعل هؤلاء القادة منحازين إلى فكرة تجنّب المخاطرة. ولذا، فهم يسعون إلى التأقلم مع المجالات السلطوية للنظام» [Günes Murat 21]

Tezcür, The Moderation Theory Revisited: The Case of Islamic Political Actors, Party Politics , vol. 16, no. 1 (2010), p. 83.. وهذا يفسّر لماذا العديد من الحركات الإسلامية وجدت نفسها مُجبرة على مواجهة نوعين من الشبهات في آن: بأنها تُضمر أجندة ثورية، وبأنها مهتمة فعلاً بإبرام صفقة هادئة مع الحكّام.

كل هذا يضعنا وجهاً لوجه مع سمة شاذة للانتخابات في الوطن العربي: فأولئك الذين يستثمرون معظم طاقاتهم في الانتخابات هم عامّة الذين يكون أدائهم فيها ضعيفاً. فالحقل السياسي هو ببساطة أرضٌ غير خصبة ولا يمكن استخدامه بفعالية لبناء قواعد انتخابية. وهذا تناقض صارخ مع العديد من الديمقراطيات الراسخة في أوروبا والأمريكيتين في السنوات الأخيرة. إذ هناك، يبدو غالباً أن الأحزاب تنجح إلى درجة أنها تطرح جانباً المهام الأيديولوجية الراسخة وتتخلّل من أي قيود كانت تُعيق قيام حركة اجتماعية مُنضبطة، فتتحوّل بالتالي إلى آلات انتخابية فعلية، فيما المجالات الأخرى من عملياتها (الأيديولوجية، التعبوية... إلخ) تُصاب بالضمور. في الوطن العربي، في المقابل، ضمّنت البيئة شبه السلطوية بأن أولئك الذين يركّزون بشكل حصري على الانتخابات، ليس في حوزتهم سوى القليل من الإنجازات التي يُظهرونها لأنفسهم، ولذلك فهم يلوذون بقوقعات صغيرة مع قلة من الأنصار.

وتبعاً لذلك، حركات المعارضة الأكثر قوة في الوطن العربي هي تلك التي تشدّد على النشاطات الانتخابية. والحركات الإسلامية على وجه الخصوص، بأجنداتها القائمة حول التعبئة، والتربية، والشؤون الدينية والجمعيات الخيرية، والخدمات الاجتماعية، لها وجود اجتماعي عميق وقدرة متواصلة على البقاء، وكلا الأمرين يخدمانها جيداً في الحملات العامة لأن كل هذه الجهود ليست مصمّمة أساساً لهذا الغرض (الانتخابات). بكلمات أخرى، شقّ النفس في العمل للفوز في الانتخابات هو الضمانة الأمثل لخسارتها بشكل سيئ للغاية.

مثلاً مثل الأنظمة التي تسعى إلى العبث بالقواعد الانتخابية، لا تضغط على حركات المعارضة من أجل التواصل والاستقرار في كيفية إجراء الانتخابات، بل تدفع بدلاً من ذلك باتجاه طرح طلبات لتغييرات من شأنها أن تجعلها تبدو أكثر جاذبية. والحال أن معظم التهديدات بالمقاطعة تتعلّق بقضايا إجرائية: من سيدير الانتخابات؟ أي نوع من الرقابة والملاحظة سيُسمح بها؟ كيف ستُترجم الأصوات إلى مقاعد برلمانية، وكيف ستوظّف سلطات الدولة في الحملات الانتخابية وعمليات الاقتراع.

ومع قيام الأنظمة والمعارضات معاً بالعمل بشكل متواصل لإعادة تشكيل القواعد الانتخابية بهدف تدبّر العلاقات مع بعضهم بعضاً، يكون من المنطقي للغاية الإطالة على الانتخابات في الوطن العربي ليس كتنافس على الشرعية (ناهيك بالسلطة السياسية)، بل كمسابقات للتفاوض وإعادة التفاوض حول حدود وشروط المعارضة السياسية.

رابعاً: الانتخابات: مساومة غير متناظرة من دون اتفاق

في الأنظمة شبه السلطوية في الوطن العربي، أهم نضال انتخابي يجب التركيز عليه بالنسبة إلى الناشطين والمحلّين، لا يكمن في الحملات الانتخابية، بل في عملية تنظيم

الانتخابات وإدارتها. فالأنظمة والمعارضات تتساوَم باستمرار، لكن من دون قرار نهائي حول من سيخوض غمار الانتخابات، ومن سيُشرف على الاقتراع، وكيف ستُترجم الأصوات إلى مقاعد، ومن سيراقب العملية الانتخابية، وكيف ستُجرى الحملات الانتخابية، وكيف يمكن للمرشحين والأحزاب طرح رسائلهم وما هي هذه الرسائل، وما السلطات التي ستُمنح إلى الهيئات المنتخبة. يجب أن نتذكر هنا أن الأنظمة لا تُلقَى بالاً إلى المعارضات وحسب، بل هي تُركّز أيضاً إلى حدٍّ ما على القوى الدولية، وهي غالباً ما تكون حسّاسة على وجه الخصوص بإزاء مختلف المجموعات في داخل النظام (خاصة حين تمارس الشبكات الزبائنية دوراً قوياً). هذه المروحة من الاهتمامات يمكن أن تجعل النظام على وجه التحديد شريكاً مفوضاً زبنيّاً ومتقلّباً (أو ربما أحياناً كثيرة مرتبكاً) بالنسبة إلى المعارضة.

وكما كتب أندرياس شدلر (Andreas Schedler) لا الحكام الحاليون ولا خصومهم سيعتبرون الانتخابات المُتلاعب بها حلاً «توازنياً وتعادلياً» يُلبّي مصالحهم بعيدة المدى. بدلاً من ذلك، هم سيقبلون قواعد اللعبة الانتخابية بوصفها تسوية مؤقتة أو هدنة مؤقتة تتوقّف على علاقات القوة الراهنة ومفتوحة على إعادة النظر في مستقبل متقلّب». أو بشكل أكثر منهجية فإن «التناقض وبالتالي (عادة) الطبيعة المتنافسة عليها في انتخابات شائبة، تعني أن الانتخابات لا تتكشف عن كونها ألعاباً بسيطة، بل هي تكون ألعاباً على مستويين.»

..«ففي الوقت نفسه الذي يقيس فيه الحكام الحاليون المعارضون قواهم في الحلبة الانتخابية، فإنهم يتصارعون حول القواعد الرئيسية التي تُحدّد شكل هذه الحلبة. وهكذا، فإن صراعهم حول القواعد المؤسسية ليس عَرَضياً، بل هو جزء عضوي من الصراع في داخل القواعد المؤسسة السائدة، لأن لعبة التنافس الانتخابي منغرس في لعبة ما بعد الإصلاح الانتخابي» [Andreas Schedler, The Nested Game of 22] Democratization by Elections, International Political Science Review, vol. 23, no. 1 (2002), pp. 109-110. ذات مستويين، انظر، Scott Mainwaring and Timothy Scully, eds., Christian Democracy in Latin America: Electoral Competition and Regime Conflicts (Stanford, CA: Stanford University Press, 2003). اعتبر الوصف العام الذي قدّمه شيدلر للانتخابات شبه السلطوية فائق الفائدة، لكنني أظن أنه ركّز كثيراً جداً على محصّلات الديمقراطية والشرعية..

شيدلر، بطريقة ما، لا يذهب حتى أبعد بما فيه الكفاية، لأن إشارته إلى «الهدنة» تشي بأن الصراع على القواعد يُعلّق خلال الحملة الانتخابية نفسها. والحال أنه حتى القواعد المؤقتة المتعلقة بمثل هذه القضايا تُختبَر، ويُسَبَر غورها، وتدفع باستمرار من قِبَل الطرفين، فليس ثمة هدنة. وما نشير إليه غالباً على أنه «خطوط حمراء» بالكاد تكون مستقرة ومقبولة، إذ هي حدود ضبابية في تنافس مائع.

النزال قد يكون دائماً، لكنه ليس متناظراً. فالأنظمة في المشهد شبه السلطوي لها القدرة، حتى بالتعريف عملياً، على فرض القواعد. والحكّام لا توجد أمامهم سوى قيود طفيفة، أو تحرّكهم، بتعبير أفضل، أربعة عوامل:

العامل الأول ، أن القصور الذاتي يؤدي دوراً. فبالرغم من أن الأنظمة تَعَبَتْ بالقواعد، إلا أنها غالباً ما تستخدم الانتخابات الأخيرة كنقطة انطلاق، لأن بقايا تشريعية وبيروقراطية مهمة تبقى عموماً بعد هذه الانتخابات.

العامل الثاني ، أن الرغبة في الشرعية، وعلى الرغم من أنه يُبالَغ فيها على نحو واسع، تؤدي إلى جهود ضعيفة لمحاكاة بعض أشكال (ولكن نادراً مضامين) المعايير (المدولة بشكل متزايد) الخاصة بحياد الإدارة الانتخابية. وهكذا، في العام 2005 طرحت مصر «لجنة انتخابية» كانت مُصمَّمة للالتفاف على طلبات الإشراف القضائي المشرَّع دستورياً، بدلاً من السماح برقابة مستقلة حقاً.

العامل الثالث ، هو أن الأنظمة ترغب بأن تشارك بعض حركات المعارضة على الأقل في الانتخابات، إذ إن المقاطعة الشاملة (وعلى الرغم من أنها ليست لا تُطاق) هي حصيلة سلبية.

و أخيراً ، والأهم، أن الأنظمة لا ترغب بأن تخسر.

في المقابل، حركات المعارضة يمكن أن تؤثر عموماً في القواعد فقط من خلال التهديد بالمقاطعة. وهذا بالتحديد ما تفعله بشكل متواصل، وبصوت مرتفع وعنيف حتى اللحظة الأخيرة وحتى ما بعدها. في العام 2007، انسحبت جبهة العمل الإسلامي الأردنية من الانتخابات البلدية صبيحة يوم الاقتراع، ثم استأنفت بسرعة المجادلات الداخلية المريرة حول ما إذا كان يجب مقاطعة الانتخابات البرلمانية المقررة بعدها بأربعة أشهر (وهو نزاعٌ تواصل بعد وقت طويل من انتهاء الاقتراع البرلماني، حيث كان قادة الحزب يتشاجرون في ما بينهم حول ما إذا كان الأمين العام للحزب قد قَبِلَ ونَفَذَ قرار القيادة بالمشاركة). وكما أن المقاطعة هي حصيلة سلبية لكن يمكن تحمّلها بالنسبة إلى النظام، فإن حركات المعارضة (مع بعض الاستثناءات المهمة) تفضّل عموماً استخدام ما تيسّر من انفتاح في سبيل السعي إلى تحقيق أهدافٍ أشرنا إليها سابقاً في هذا الفصل، لكنها تستطيع المقاطعة من دون دفع أكلاف لا تطاق. والحقيقة أن الأداة الوحيدة عملياً التي تملكها للضغط من أجل الحصول على زيادات هامشية في الانفتاح هي التهديد بالانسحاب من العملية الانتخابية برمتها - [23] لاستطلاع خيار المقاطعة، انظر Staffan I. Lindberg, Tragic Protest: Why Do Opposition Parties Boycott Elections?, in: Schedler, ed., Electoral Authoritarianism: The Dynamics of Unfree Competition ..

وهكذا، فإن الانتخابات شبه السلطوية في الوطن العربي تترافق عموماً مع مساومات طويلة وغير معروفة النتائج، تكون إما واضحة (حيث يجلس القادة علناً أو في مجلس خاص لمناقشة القواعد) أو ضمنية (تحدث فيها المساومة من خلال التوضع، والبيانات الصحافية، والتحذيرات الخفية، والتلميحات، والتهديدات). كما أن الانتخابات غالباً ما تغشاها الشائعات بأن النظام أبرم صفقات مع حركات معارضة مُحدّدة (أو حتى مع قادة أو أجنحة محدّدين داخل هذه الحركات).

وخلال الانتخابات التشريعية في مصر العام 2005 وفي الأردن العام 2007، كان ثمة تكهنات واسعة النطاق بأن قيادة الإخوان المسلمين تفاوضت على عدد من المقاعد التي يجب أن تتنافس عليها وتفوز بها. مثل هذه الشائعات هي على الأرجح أكثر شيوعاً من الاتفاقات الصريحة، إلا أنه قد يكون من الصحيح القول أن نظريات المؤامرة أقرب إلى الواقع ممّا قد يظهر في البداية: إذ إن عدد المقاعد التي تفوز بها المعارضة نادراً ما تُحدّد بصفقة واضحة، بيد أن النتيجة تتأثر دائماً تقريباً بالمساومات الصريحة والضمنية وبالمناورات بين الحكومة والمعارضة.

إن طبيعة المفاوضات تُفاقم لاستقرار أي ترتيبات. إذ لا تتبدّل أفضليات وأولويات مختلف الأطراف وحسب، كما شرحنا سابقاً في هذا الفصل، بل أيضاً المساومات الصريحة والضمنية التي تجري، تنطرق إلى الاهتمامات قصيرة المدى فقط لكل من النظام والمعارضة. وعلى المدى الطويل، تريد الأنظمة أن تضمن بأنه في أي ترتيبات تقوم بها، فإنها لن تتعرّض إلى الخسارة. كما أن حركات المعارضة المستعدّة للانخراط في عملية غير عادلة، ربما تريد أن تعرف أنها قادرة على الفوز في خاتمة المطاف. والواقع أن كلا الجانبين قادران على العثور على استخدامات قصيرة الأمد للانتخابات، كما أوضحنا أعلاه. لكن من غير المحتمل أن يُعتبر أي مجموعة من القواعد والإجراءات كترتيبات دائمة إذا لم تُلبّ الأهداف بعيدة المدى وغير القابلة للمصالحة.

يجب هنا أن نلاحظ بأن الأنظمة العربية شبه السلطوية يُحتمل على وجه الخصوص ألا تكون مستقرّة في قواعدها، فهي عموماً مُركّزة بشكل عالي الوتيرة وتستند إلى أسس وضعتها إجراءات مُوازية في مركزيتها ولكنها أكثر سلطوية. وهذا غالباً ما يجعل المؤسسات القانونية الرسمية (المحاكم والبرلمانات) ضعيفة حتى بالمعايير شبه السلطوية، ويمنح حفنة من الشخصيات في النظام حرية تصرّف غير عادية في مجال كتابة وإعادة كتابة قواعد اللعبة السياسية.

إن القواعد في الانتخابات شبه السلطوية قد تكون أكثر لا تحديداً من النتائج، لكن يجب ألا نغض الطرف عن المحصّلات. فالكتابات السابقة عن الانتخابات شبه السلطوية تنمّ عن تناقض غير متوقّع حيال هذه القضية بالتحديد: إذ في حين أن البعض يشدّد على الدرجة التي يتمّ بها التلاعب بالانتخابات، يبيد آخرون إعجابهم بالمفاجآت. كلا الطرفين يوغل بعيداً في تحليلاته، ولذا نحن في حاجة إلى إعادة عرض المشاكل الوظيفية والغائية التي يمكن أن تؤدي إلى شروء بعض فهمنا.

فمن جهة، الكتابات عن الانتخابات في مشهد سلطوي تستطلع بفعالية مهابة الأدوات التي تستخدمها الأنظمة لضمان النتائج الانتخابية -[Schedler: Elections without 24] Democracy: The Menu of Manipulation, and Schedler, ed., Electoral Authoritarianism: The Dynamics of Unfree Competition ; Lindberg, Democratization by Elections: A New Mode of Transition ; and Jennifer Gandhi and Ellen Lust-Okar, Elections under Authoritarianism, Annual Review of Political Science , vol. 12 pp. 403-422.. (2009) فكل مجال من القواعد الانتخابية، على غرار الترخيص للأحزاب، والمداخل إلى الإعلام، وتحديد الدوائر الانتخابية، وغيرها، تُصمّم من قِبَل

النظام لضمان النصر. وفي حين أن اللوائح البحثية توفر توصيفات مفيدة لألا عيب وخذع النظام، إلا أنها لا تترك سوى فرصة ضئيلة للمساومة غير المتناظرة التي نهتم باستطلاعها هنا. ثم أن لائحة التقنيات تصرف اهتمامنا عن استطلاع التغيرات مع الوقت أو حتى عن التمييز بين الأنظمة، كما على وجه الخصوص عن ملاحظة الاختلافات الدقيقة بين الأنظمة السلطوية الكاملة، التي هي نسبياً غير متسامحة مع كل المعارضة ومع التعددية، وبين الأنظمة شبه السلطوية التي تعمل من خلال التلاعب بالمعارضة واحتوائها وبشكل أقل قمعها.

هناك أيضاً البعض الذين ينجذبون إلى الأنظمة كلبية القدرة وكلبية المعرفة، لكن ثمة من يُفتن بدلاً من ذلك بالدراما التي تُؤقّرُها الأخطاء القائلة للحكام. ثمة أسباب جيدة لمثل هذا الإفتتان: فهي أدت إلى انتقال النظام وحتى ساهمت بكثافة في الديمقراطية. ففي الفيليبين العام 1986، وبولندا في العام 1989، وزيمبابوي عام 2008، وفي «الثورات الملونة» لدول الاتحاد السوفياتي السابق في وقت مبكر من العقد الأول من القرن الحادي والعشرين، قُبِلَ الحكام الترتيبات الانتخابية التي مالت لصالحهم، لكنهم لم يستطيعوا أن يضمّنوا بالمطلق حصيلة مؤاتية لهم، كما صُدِموا حين اكتشفوا أنهم خسروا. وهناك الآن قدر معتبر من الأبحاث حول هذه المحصلات غير المتوقعة - [Axel Hadenius and Jan 25] Teorell, Pathways from Authoritarianism, Journal of Democracy , vol. 18, no. 1 (2007), pp. 143-157; Joshua A. Tucker, Enough! Electoral Fraud, Collective Action Problems, and Post-Communist Colored Revolutions, Perspectives on Politics , vol. 5, no. 3 (2007), pp. 535-551; Lindberg, Ibid., and Michael McFaul, Transitions from Postcommunism, Journal of Democracy , vol. 16, no. 3 (2005), pp. 19-5. وفي حين أن هذه الانتخابات تستحق بالفعل أن ننتبه إليها، إلا أنها غير عادية للغاية. علاوة على ذلك، اهتمامنا بالحركات الإسلامية في الوطن العربي يجب ألا يقودنا إلى غض الطرف عن الأغلبية الكاسحة من الانتخابات التي تظهر فيها المفاجآت التي تكون أقل كارثية وفي خاتمة المطاف يمكن تدبّر أمرها، إذا ما كانت غير ملائمة للحكام.

باختصار، وخدمة لأهدافنا الآنية هنا، نقول إن مشكلة المقاربات الراهنة للانتخابات شبه السلطوية لا تكمن في أنها مخطئة: فالمعسكر الأول مُحق حين يقول أن معظم الأنظمة الانتخابية الاستبدادية لها نتائج يمكن توقعها؛ والمعسكر الثاني مُحق حين يذكر أن سوء الحسابات يمكن أن يُسفر عن تغيرات دراماتيكية. لكن، وبدلاً من ذلك، المشكلة هي أن هذه المقاربات قد تقودنا إلى تجاهل حرب الأعصاب غير المتناظرة ولكن المتواصلة بين الحكومة والمعارضة التي هي مادة الحياة السياسية اليومية في الوطن العربي. وإذا ما نظرنا إلى الانتخابات من الزاوية اليومية، فإنها تبدأ بالظهور ليس كتمثيلات تحذيرية لا أهمية لها ومُسيطرٌ عليها أو كقنابل ديمقراطية موقوتة تنتظر كي تنفجر، بل كعمليات تكون محصلاتها العامة مقدرة سلفاً، لكن نتائجها المحددة مُدارة وموجهة بدلاً من أن تكون مُملاة من قِبَل النظام.

إن الحكام يُحكمون سيطرتهم بالفعل، بيد أنهم ليسوا كليلي القدرة ولا كليلي المعرفة. وبالتالي، الانتخابات تجلب بعض المفاجآت وإن حفنة ضئيلة من الصدمات. وتُظهر الانتخابات الأخيرة هذه الصورة. فكل من راقب الانتخابات الكويتية في العام 2006 التي

جرت في أعقاب أزمة الوراثة الطويلة في الأسرة الحاكمة، لا يستطيع إلا أن ينظر إلى هذه النتيجة على أنها غير مرضية للحكام. بيد أن الأسرة الحاكمة، وعلى الرغم من أنها تلقت نكسة، استعادت ببطء توازنها وعثرت على وسيلة للتعاطي مع البرلمان الجديد (والمزعج للغاية من وجهة نظرها). وحين لم يعد في وسعها احتواء إحباطها، اختارت إجراء انتخابات أخرى. وفي مصر، في السنة التي سبقت ذلك، اضطرت النظام إلى تطبيق تقنيات فظة في سبيل تقليص، ما كان لا يزال أداءً انتخابياً قوياً للإخوان المسلمين. وفي العام 2010، أعاد النظام تشكيل القواعد بهدف منع حدوث حصيلة مشابهة، بيد أنه بالغ في رد فعله ودفع المعارضة الجدية كلياً إلى خارج البرلمان. (وهكذا ساهمت هذه النتيجة في سقوط النظام، لكن نهايته كانت في الشوارع وليس في أقالام الاقتراع). وفي العام 2007، مارست القيادة الأردنية ضغوطاً ضخمة على جبهة العمل الإسلامي المعارضة ونجحت أخيراً في إقناع قيادة الإخوان المسلمين بطرح قائمة صغيرة (ومن وجهة نظر النظام) متجانسة نسبياً، لكن هذه القيادة ووجهت باتهامات مضادة داخل الحزب أعاققت جهود الحملة الانتخابية التي انتهت بأداء انتخابي ضعيف للغاية. وفي عام 2010، أدت حصيلة انتخابات عام 2007 المريعة إلى مقاطعة إسلامية.

الآن بات في مقدورنا، مسلّحين بالفهم حول ماهية السياسات شبه السلطوية، وكيفية عمل الانتخابات شبه السلطوية، وكيف تستخدم المعارضات والأنظمة الانتخابيات في بيئة شبه سلطوية، والأهم كيف ولماذا تتغير السياسات شبه السلطوية مع الوقت، أن نحول اهتمامنا من القرينة إلى الحركات نفسها: ماذا نعرف عن كيفية تفاعل الحركات السياسية الأيديولوجية مع الفرص الانتخابية؟ إننا نعرف الكثير ممّا هو مفيد عن شبه السلطوية، ومع ذلك لا يزال علينا أن نعدّل أدواتنا المفاهيمية والنظرية. وهذه مهمة الفصل التالي.

الفصل الثالث: ما يتعدى تجارة قياس التشبيه

زادت الحركات الإسلامية في مصر، والأردن، والكويت، وفلسطين بشكل دراماتيكي، وإن بالتدريج، استثمارها في السياسات الانتخابية حين وجدت نفسها في بيئة شبه سلطوية. وعلى الرغم من أنها كانت دوماً مهتمة بالسياسة، إلا أن انخراطها الأخير فيها كان قفزة نوعية وكمية في آن. بيد أن هذا الانخراط لم يكن غير مشروط ولا كانت مكافأته غير محدودة. صحيح أن هذه الحركات كانت مُرتجلة في تحديد مستوى وطبيعة التزاماتها، إلا أنها بدت وكأنها تعمل نوعاً ما في الظلام من دون سوابق تُثير دربها.

كان بياتريز ماغالوني قد لاحظ أنه «في اللعبة الانتقالية، يُنظر إلى الأحزاب على أنها بمثابة لاعبين أحاديين يسعون إلى زيادة الأصوات والمقاعد في الهيئة التشريعية Beatriz Magaloni, Voting for Autocracy: Hegemonic Party Survival and Its Demise in Mexico (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), p. 229. لكن، ماذا إذا (كما رأينا في الفصل الأول) لم يكن ثمة انتقال واضح إلى الديمقراطية قيد التنفيذ؟ (لا أريد هنا أن أسقط احتمال الديمقراطية، لكني أرغب بالفعل في مواصلة التركيز على التغيّر داخل الأنظمة شبه التوتاليتارية وتأجيل النقاش حول الديمقراطية إلى الفصل الثامن. ففي حالتين تُعرّضان في هذا الكتاب، هناك بعض علائم الانتقال: ففي الكويت، ثمة احتمالات محدودة للتحرّك نحو ملكية دستورية، وفي مصر بعد عام 2011 انبجحت إمكانية الانتقال (فجأة وبشكل غير متوقع). لكن، ماذا لو كانت هذه الحركات تخوض الانتخابات لتخسر أو، بكلمات أكثر دقة كما رأينا في الفصلين السابقين، تشترك في العمل السياسي لأهداف تتجاوز زيادة الأصوات والفوز بالمناصب؟ الباحثون الذين يسعون إلى فهم مثل هذه الحركات، يبدوون هم أيضاً وكأنهم يتخبّطون خبط عشواء في الظلام من دون سوابق واضحة تقود أبحاثهم.

لكن، ربما كان وضع مثل هذه الحركات أقل تفرّداً ممّا يبدو للوهلة الأولى. ربما أيضاً يحتاج الباحثون ببساطة إلى قولبة الأدوات التي في حوزتهم أصلاً بدلاً من اختراع أدوات جديدة. وعلى أي حال، سنحاول في هذا الفصل إلقاء أضواء مقارنة على قضية المشاركة الإسلامية ونحدّد بدقة أكبر مصطلحات بحثنا.

سنبدأ بمحاولة تحديد لماذا الاستخدام السريع والسهل للتشابهات بهدف فهم سياسات الحركات الإسلامية (هل هم أشبه أكثر بنازي الثلاثينيات أو بالديمقراطيين المسيحيين اليوم؟)، يمكن أن يكون مُضللاً. لكننا بعد ذلك سنمضي قدماً لكي نكتشف أن الدراسة المقارنة الدقيقة لتجارب بعض الحركات في أوروبا أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين قد تكون مفيدة للغاية. وبعدها سنقوم بتوسيع آفاق مقارناتنا التاريخية.

وبالتالي، سنحت الخيط على ثلاث مراحل. في الأولى، سنتفحص تاريخ المسيحية الديمقراطية والاشتراكية الديمقراطية، فنركز أقل على مختلف تلاوينهما المدجّنة وأكثر على العملية الصعبة المتمثلة في تطورها في إطار ما يوصف الآن بـ «شبه السلطوية» (أو «الديمقراطية غير المُعززة» (Unconsolidated Democratic)) «كما سندرس تجربة حركات اليمين واليسار الراديكاليين (بما في ذلك الفاشيين والشيوعيين)، لنجد أنهم صبّوا جلّ اهتمامهم أحياناً على التغيّر الراديكالي أو الثوري، لكنهم أيضاً تسيّسوا بالتدريج

في داخل أنظمة مُستقرة. وأخيراً، سندرس تلك الأحزاب التي ليس لديها سوى حفنة آمال بتحقيق أغلبية برلمانية (التي توصف عادة بأنها «أحزاب المِشكاة» (Niche partie)) » لنرى ما إذا كانت حساباتها وسلوكها مختلف بشكل بَيّن عن تلك التي تأمل بالفوز في الانتخابات.

حصيلة هذه المروحة من المقارنات ستوحي عموماً بصيغة أكثر تحديداً لمقولة الشمولية للجميع - الاعتدال: أي أنه مع مرور الوقت، وفي حال وجود عملية سياسية توفر مكافآت مهمة للمشاركة ومخاطر مهمة للاستراتيجيات الأخرى، فإن الحركات على أطراف النظام ستصبح بالفعل مُسيّسة وتُكيّف نفسها كي تحقق أهدافها عبر نشاط سياسي سلمي وشرعي. لكن، حتى هذه الصيغة الأكثر تحديداً هي أقل من استنتاج وأكثر من إطار: إذ نحن في حاجة إلى بذل اهتمام أكبر بكثير بكل الشروط والتباينات الدقيقة التي تعجّ بها هذه الصيغة في ما يتعلّق بالزمن، والمكافآت، والمخاطر، وعملية التسييس. وهدف هذا الفصل هو استخدام المقارنات التاريخية التي تُظهر كلها بعض التشابهات وبعض الاختلافات الدقيقة أيضاً عن الحركات الإسلامية في الوطن العربي، بهدف تطوير مجموعة تفاهات أكثر حداقة حول تأثير السياسات على الحركات الأيديولوجية العامة.

وهكذا، سنبحث في هذا الفصل ليس القواعد غير القابلة للتغيير أو التطور، بل المناطق الواعدة بالتحقّق. وهدفنا لن يكون العثور على نظير مطابق للأحزاب العربية الإسلامية في التجربة التاريخية لمختلف المناطق، بل فقط فهم ما كان في وسع أبحاث علم السياسة أن تكشفه في ما يتعلّق بكيفية تطوّر الحركات الأيديولوجية على الصعيدين الأيديولوجي والتنظيمي في بيئات شبه سلطوية أو غير ديمقراطية تماماً. وفي خضم دراسة هذه الحالات الأخرى، سنرى حركات تتفاعل مع القوانين الإيجابية والسلبية، ولكن غالباً بطريقة بطيئة، ومرتجة، وحادة. كما سنرى أن التحرك في اتجاه قبول النظام السائد يمكن أن يكون مختلفاً كثيراً عن التحرك باتجاه موقع الوسط في المواقف السياسية، وأن التطوّر لا يتضمّن التغيّرات الأيديولوجية وحسب، بل التنظيمية أيضاً. وفي الفصول اللاحقة، سنستخدم هذا التبصّر لسبر غور تأثيرات السياسة على الحركات الإسلامية في الوطن العربي.

أولاً: تداول قياس التشبيه

في أيار/مايو عام 2006، شاركنا في مناقشة رسمية حين عرّض سعد الدين العثماني، الأمين العام آنذاك لحزب العدالة والتنمية المغربي، آراءه أمام جمهور في واشنطن في مؤسسة كارنيغي للسلام الدولي. هذا الحزب، الأكثر تدجيناً في الوطن العربي، بدا مستعداً للحلول في المرتبة الأولى في الانتخابات البرلمانية التي كانت مقرّرة بعدها بسنة (في انتخابات أيلول/سبتمبر عام 2007، حلّ حزب العدالة والتنمية في المرتبة الثانية). وعلى الرغم من أنه كان واثقاً من نفسه للغاية، إلا أن العثماني مع ذلك وجد نفسه يتحدّث تحت ضغط شديد من مصدرين:

الأول ، أنه كان يعرض برنامجاً لحزب إسلامي في مدينة كان لا يزال التمييز فيها ضبابياً للغاية بين الحركات الاجتماعية الإسلامية والمجموعات الإرهابية، وغالباً ما يكون هذا التمييز عُرضة للجدل.

و الثاني ، أن حربه في الوطن كان منقسماً حيال هذه الرحلة: فبعض الناشطين نظروا إليها على أنها محاولة نابية لاسترضاء قوة كانت تُعتبر عموماً معادية للأهداف الإسلامية وحتى للإسلام نفسه.

اللحظة الأهم التي لا تزال عالقة في ذهني لهذه المناقشة كانت حين طرح مايكل ماكفول (Michael McFaul)، الذي كان آنذاك باحثاً في كارنيغي متخصصاً في الديمقراطية، على العثماني سؤالاً صعباً للغاية: إذا ما فاز حربه في الانتخابات المقبلة ومُنح العثماني بضع ثوانٍ على الـ «سي. أن. أن.» ليشرح توجّهات حربه للجمهور الأمريكي الذي بالكاد يعرف المغرب، فماذا يمكن أن يقول؟ كيف يمكن عرض منهج الحزب ليس بطريقة مهذّبة كتلك التي يستعملها مركز الأبحاث، بل كالتصريحات المختصرة للغاية التي تسمح بها الفضائيات؟ أدرك العثماني أن ثمة حاجة إلى رسالة واضحة ومختصرة، ولذلك لجأ إلى تشبيه سريع: حزب العدالة والتنمية شبيه بحزب العدالة والتنمية في تركيا. فردّ ماكفول بسرعة خاطر أن مثل هذا التشبيه لا يعني كثيراً لمعظم مشاهدي الـ «سي. أن. أن.»، فبذل العثماني محاولة أخرى: حزب العدالة والتنمية هو الصيغة الإسلامية للحزب المسيحي الديمقراطي. وأوضح أن الإسلاميين من هذه القماشة، ومثلهم مثل المسيحيين الديمقراطيين، لهم مرجعية دينية، لكنهم سعداء ومتألفين مع قواعد السياسات الديمقراطية ويتبنون تفسيرات مستنيرة للإسلام.

قياساً بأهداف العثماني، كان هذا الخيار لامعاً: ففي حين أن للمسيحيين الديمقراطيين بعض الجذور الدينية كما بعض البرامج المحافظة اجتماعياً، إلا أنهم وسطيون في سياساتهم. والأفضل من ذلك أنهم يميلون إلى أن يكونوا موالين لأمريكا. فإذا ما كان الأمريكيون يشعرون بالألفة مع القادة المسيحيين الديمقراطيين، فمن المحتمل أن يكون هؤلاء من الألمان المُتكلّفين لفترة ما بعد الحرب؛ والأسوأ، أنهم سيكونون إيطاليين فاسدين ولكن متعاونين أيضاً في فترة ما بعد الحرب. وإذا ما كان حزب العدالة والتنمية مثل هؤلاء، فإنه لن يشكل تهديداً للمصالح الأمنية أو القيم الأمريكية.

بالطبع، لم يقتنع الجميع بسهولة أن العثماني كان نسخة أنحف من هيلموت كول. فالعديد من الحضور كان سريعاً في اندفاعته لاعتبار أي قائد سياسي إسلامي أكثر شبهاً بألماني سابق أقل رقّة واعتدالاً بكثير.

والحال أنه من المدهش حقاً كيف أن النقاشات حول طبيعة الحركات الإسلامية تتحلّل بسرعة إلى تجارة تشابهات فضّة. لكن، هل الأحزاب الانتخابية الإسلامية تختلف عن المسيحيين الديمقراطيين (أو أي أحزاب أيديولوجية أو كانت أيديولوجية مثل الاشتراكيين الديمقراطيين) فقط في مصدر أيديولوجيتها، لكنها مثلها متألّفة مع عالم السياسات الديمقراطية؟ أم أنها مثل النازيين أو الفاشيين الذين قد يستخدمون أحياناً الآليات الديمقراطية لتحقيق أهدافٍ تتناقض بشكل أساسي مع المبادئ الكامنة في الحياة الديمقراطية؟ إن الإبحار بعيداً في مجال التشابهات هو محاولة للخروج بتأكيد سريع (كبدل عن المجادلة أو التحليل) يتعلّق بأوراق الاعتماد الديمقراطية للأحزاب الإسلامية.

تركيزنا في هذا الكتاب أوسع ولا يتركز على قضية أوراق الاعتماد الديمقراطية. لكن، حتى لو كان اهتمامنا منصباً فقط على الديمقراطية، فإن التركيز الحصري على أيديولوجية

الحركات الإسلامية سيكون إشكالية كبرى: إذ يُطلَب من الإسلاميين في الوطن العربي أن يدلّوا ويبرهنوا على ولائهم لمجموعة من القواعد الديمقراطية التي ببساطة لا توجد، وأن يحتضنوا مثلاً ديمقراطية يفشل الآخرون في مجتمعهم (كل الحكام تقريباً) في ممارستها. كيف يمكن لهؤلاء أن يُثبتوا أوراق اعتمادهم الديمقراطية إذا ما كان ثمة حفنة ضئيلة للغاية من الديمقراطية؟

مع ذلك، فإن العثماني، وعلى الرغم من تداوله عملية التشبيه، ربما وفر من دون أن يقصد دليلاً أكثر فائدة بطريقة مختلفة إلى هذا الحدّ أو ذاك. فاهتمامنا هنا مُنصَّب على تأثير النظام السياسي في الحركات الإسلامية، كما على تأثير مشاركتهم في البيئات شبه السلطوية التي يعملون في حماتها. وتشبيه العثماني بين الأحزاب الإسلامية والمسيحية الديمقراطية أكثر من مناسب مما قد يعتقد هو، إذا ما استخدمنا هذا التشبيه كنقطة انطلاق لبحثٍ مقارن لا كتداول فجٍّ للتشبيهات، وهذا لسببين: الأول، أن اندماج المسيحية الديمقراطية في الأنظمة السياسية الأوروبية كان تجربة مديدة وأكثر صعوبة ممّا يتذكّر الكثيرون. والثاني، أن السعي الجدّي للمقارنة سيدفعنا إلى توسيع التركيز إلى ما يتعدى تفسير وتحليل البيانات الأيديولوجية والبرنامجية.

العثماني، بمعنى ما، مُضِلٌّ بعمق (أو مُضِلَّل إذا ما أردنا أن نكون منصفين): فهو كان يعتمد (والأرجح أنه كان ضحية) ما حدّده ستاثيس كاليفاس (Stathis Kalyvas) بـ «فقدان الذاكرة» اللافت في ما يتعلّق بالمسيحية الديمقراطية: «في حين أن الرابط بين الكاثوليكية وبين الديمقراطية قد يبدو طبيعياً للمسيحيين الديمقراطيين المعاصرين، إلا أن الحال لم يكن على هذا المنوال في الماضي. فأيديولوجية الحركات الكاثوليكية التي برزت في ستينيات وسبعينيات القرن التاسع عشر، تأثرت بمعارضة الكنيسة الواضحة وغير الخجولة للديمقراطية الليبرالية Stathis N. Kalyvas, Unsecular Politics and Religious Mobilization: Beyond Christian Democracy, in: Thomas Kselman and Joseph A. Buttigieg, eds., European Christian Democracy: Historical Legacies and Comparative Perspectives (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 2003), p. 298.. ومثلهم مثل الأحزاب الإسلامية اليوم، كان يُنظر إلى الأحزاب الديمقراطية المسيحية على أنها ودودة مع مبدأ الأغلبية (Majoritarianism) حين تكون هي الأغلبية، لكنها تبقى معادية للمتطلبات الكامنة في الديمقراطية الليبرالية. وثمة دراسة أقدم حول الديمقراطية المسيحية تسم أسلافها (الأحزاب الكاثوليكية) بأنها مُعادية لليبرالية وبأنها تقع خارج حدود السياسات المقبولة:

وهكذا، فإن تشكيل الأحزاب السياسية تصادم مع المفاهيم الكلاسيكية لليبرالية بطرق ثلاث: عبر العناد الذي طرحت به أولوية مصلحة خاصة (كانت، بالطبع، ذات طابع عالمي) بشكل لا يتطابق على ما يبدو مع وحدة الدولة والمصلحة القومية؛ وعبر تطبيقها المبادئ الهرمية للكنيسة على السياسة (التهمة القديمة بـ «parti prêtre» °، وهو تعبير فرنسي يعني «حزب الكهنة»؛ وأخيراً التوجّه الاستقتائي المباشر الخطير في برامجها السياسية. هذه النقاط الثلاث كلها تُوجت بالاتهام بأن سياسات الأحزاب الكاثوليكية خاضعة إلى الدين. وهذا، من وجهة نظر الحالة العامة للفكر، كان اتهاماً استثنائياً وبالغ الضرر. فبغض النظر عن الخلافات الأخرى، إن الأحزاب الليبرالية ومعارضيه المحافظين وافقوا على أولوية

السياسة، وبالتالي الحزب الذي يأتي دافعه الأساسي من وراء المستوى السياسي، يضع نفسه بشكل طبيعي خارج النظام الذي أُقيم العام 1789 Hans Maier, Revolution and Church: The Early History of Christian Democracy, 1789-1901 (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1965), pp. 35-36..

لم تكن المسيحية الديمقراطية لا ليبرالية فقط، بل لم تكن أيضاً حزباً سياسياً وحسب. كانت عوض ذلك الذراع السياسي لحركة اجتماعية واسعة النطاق مرتبطة بكنيسة قوية (أشير هنا إلى الكنيسة الكاثوليكية التي هي عادة مترسمة) وبمروحة من النوادي، والروابط، والصحف، والمؤسسات التربوية، ومنظمات أخرى.

وكما في الوطن العربي راهناً، لم تكن الأصول الديمقراطية أو الليبرالية للحركات الدينية موضع شك وحسب، بل إن الحركات الأوروبية المبكرة وُلدت في ظل أنظمة كان لها في أحسن الأحوال أوراق اعتماد ديمقراطية غير موثوقة. والأحزاب المسيحية الديمقراطية الناشطة اليوم في الديمقراطيات الأكثر استقراراً، انبثقت من حركات اجتماعية أوسع كانت تعمل غالباً في ظل ما ندعوه الآن الأنظمة شبه السلطوية. وحين تأسست هذه الأحزاب نفسها كمنظمات متميزة، غالباً بعد وقت طويل من قيام الحركات الأم التي انبثقت منها، فهي عملت في أنظمة قد نَصِفها اليوم بأنها ديمقراطيات غير مُعززة، أي تلك التي كانت مهتزة، وغير مُختبرة، أو غير كاملة. والحال أن المسيحية الديمقراطية لها تاريخ أكثر عصبية بكثير ممّا يوحي وضعها المُمل الراهن.

عدا المسيحيين الديمقراطيين، وُلد العديد من الأحزاب المهمة التي لديها التزامات ديمقراطية مشكوك فيها، من رحم حركات اجتماعية واسعة في أنظمة سياسية كانت فيها الديمقراطية ضعيفة، وغير مستقرة، ومحدودة للغاية، أو حتى كانت غائبة كلياً. وهنا، الأحزاب الاشتراكية، والشعبوية، والدينية، والإثنية، في كل أنحاء العالم ربما تتوافر على تجارب موحية لدارستنا للحركات الإسلامية في الوطن العربي.

وبالتالي، فإننا سنمضي قدماً لدراسة حالات واسعة ومتنوعة، من ألمانيا القرن التاسع عشر إلى تركيا القرن الحادي والعشرين. وتغطيتنا قد تفاجئ الاختصاصيين لكونها لاهثة وتتغاضى عن التفاصيل. لكننا نأمل بأن نكون أكثر التفاتاً بقليل لظلال الاختلاف من متداولي عملية التشابهات. ثم أننا، وهنا الأهم، ننوي أن نكون أكثر تواضعاً بكثير. فهدفنا هو تعلّم ماذا يجب أن نبحث عنه وما الأفكار الأوسع التي يتعيّن استطلاعها، بدلاً من تأكيد الادّعاءات العامة أو الكتابة عن التاريخ الشامل للأحزاب ذات أوراق الاعتماد الديمقراطية الغامضة في الأنظمة شبه السلطوية أو في المشاهد الديمقراطية غير المستقرة.

ثانياً: المسيحيون والاشتراكيون الديمقراطيون

لعل أغنى مجموعتين من الحالات هما الحركات المسيحية الديمقراطية والاشتراكية الديمقراطية. فكلاهما برز في وقت كانت فيه الليبرالية أبعد ما تكون عن الهيمنة، وكان يُنظر إلى الديمقراطية (حق الاقتراع العام، والمساءلة الكاملة للسلطة التنفيذية أمام الهيئات والإجراءات الانتخابية) على أنها راديكالية. كانت البرلمانات والانتخابات منتشرة في

أوروبا، لكن الصلاحيات الكاملة التي تُعتبر اليوم أساسية للبرلمانات، وهي دورها في التشريع والإشراف على أموال الدولة والرقابة السياسية على السلطة التنفيذية، بقيت ضعيفة، وغير مُختبرة، أو عرضة إلى التنازع. كما أن حق الانتخاب كان محدوداً أيضاً. في معظم أنحاء أوروبا، كان حق التصويت العام والسيادة الشعبية أو البرلمانية، قضايا ثورية. ثم أن المسيحية الديمقراطية والاشتراكية الديمقراطية برزا في بيئة حيث أنظمة الأحزاب السياسية كانت ضعيفة وفق المعايير الراهنة. وفي الواقع، المسيحيون الديمقراطيون والاشتراكيون الديمقراطيون كانوا يشكّلون تحدياً بالتحديد لأنهم كانوا منظمين جيداً كأحزاب سياسية مرتبطة بحركات شعبية أوسع، كما كانت جذورهم الاجتماعية والسياسية عريضة وعميقة. كانت قد برزت الأجندة والتوجهات حيثما سُمح للبرلمانات بالعمل، لكن الأحزاب السياسية المُصمّمة للفوز بالانتخابات وملء المناصب التنفيذية وصنع السياسات لم تكن موجودة سوى بشكل جنيني. وهكذا، فرض المسيحيون الديمقراطيون والاشتراكيون الديمقراطيون في بعض الدول على النظام السياسي صعوبات لأنهم، جزئياً، كانوا حركة جماهيرية حسنة التنظيم لها أجندات شاملة ومثيرة للجدل، لكنها غير واثقة إلى أي مدى يجب أن تعمل من خلال المؤسسات القائمة التي كانت في أغلب الأحيان غير ودودة وبالتأكيد غير مُختبرة في مدى قدرتها على دمجهم.

السياسات الانتخابية والبرلمانية لكلٍ من الحركتين كانت مجرد وسيلة واحدة لجهودهما، والناشطون فيهما تشاحنوا بحدة حول المدى الذي يجب التركيز فيه عليها. وقد نظمت نوادي الشبان، والمدارس، والجمعيات الخيرية وهيئات المساعدة المتبادلة، والروابط الرياضية، ونقابات العمال (وأيضاً، في حالة الكاثوليك) الكنيسة، قطاعات واسعة من السكان، وبرزت الأحزاب المسيحية الديمقراطية والاشتراكية الديمقراطية كمنظمات سياسية تعتمد على كلّ من الروابط الرسمية وغير الرسمية مع هذه المنظمات. وبمعنى ما، كانت هذه الأحزاب مشاريع هدفها أن تضمن بأن الطريقة التي يعيش فيها الفرد، وما إذا كان يصلي وكيف، وكيف يلعب، وأي صحيفة يقرأ، وممن يطلب المساعدة، تُحدّد الطريقة التي يصوت بها.

كلا هذين النوعين من هذه الأحزاب تحدّت بحدة النظام الليبرالي الذي كان ينيق آنذاك، وعرضتا رؤى بديلة للمجتمع تستند أساساً ليس إلى حرية الفرد، بل إلى مفاهيم خاصة حول العدالة، والعائلة، والله، والمجتمع، والتضامن أو المساواة. وعلى الرغم من أن هذه الأحزاب تشكّلت ضد الليبرالية، إلا أنها غالباً ما كانت تتخذ مواقف محبّة للديمقراطية. إنها كانت تغتنم أي انفتاح سياسي يبرز، على أنها حين تفعل ذلك كانت تُشعل نقاشات استراتيجية وأيديولوجية في داخل حركاتها حول الشرعية، والمخاطر، والفوائد، والوهن الأيديولوجي الذي قد يرافق قرار خوض الانتخابات.

ثالثاً: المسيحية الديمقراطية

شهد القرن التاسع عشر البروز التدريجي للمنظمات الاجتماعية الكاثوليكية ولقوى سياسية تعمل بشيء من الاستقلالية عن الكنيسة لفهم تطوّر المسيحية الديمقراطية، وجدت أن الأعمال التالية هي الأكثر فائدة Stathis N. Kalyvas, *The Rise of Christian Democracy in Europe* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1996); Maier, *Ibid.*; Kselman and Buttigieg, eds., *European Christian*

Democracy: Historical Legacies and Comparative Perspectives ; Carolyn M. Warner, Confessions of an Interest Group: The Catholic Church and Political Parties in Europe (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2000); David Hanley, Christian Democracy in Europe: A Comparative Perspective (London: Pinter, 1994); Michael P. Fogarty, Christian Democracy in Western Europe, 1820-1953 (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1957); Richard Webster, Christian Democracy in Italy, 1860-1960 (London: Hollis and Carter, 1961), and Mario Einaudi and Francois Goguci, Christian Democracy in Italy and France (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1952).
السياق الذي نشأت فيه الأحزاب الديمقراطية المسيحية : Otto Kirchheimer, Transformation of the Western European Party Systems, in: Joseph LaPalombara and Myron Weiner, eds., Political Parties and Political Development (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1966), and Nancy Bermeo , and Philip Nord, Civil Society before Democracy: Lessons from Nineteenth-Century Europe (Lanham, MD: Rowman and Littlefield, 2000).
Stathis N. and Littlefield, 2000). النظر عامة ومفيدة، انظر : Kalyvas and Kees van Kersbergen, Christian Democracy, Annual Review of Political Science , vol. 13 (2010), pp. 183-209..

الأحزاب السياسية الضعيفة تبرز بشكل عَرَضِي وتُصنّف نفسها علناً مع الكتلة. لكن ما كان أكثر إثارة في البداية من أي حزب آخر كان تطوّر حركة اجتماعية تسعى إلى حماية مجال المؤسسات والقيم الدينية، في مواجهة حكومات كان يُنظر إليها على أنها تسعى إلى تحقيق أهداف ليبرالية، وعلمانية، أو قومية، من شأنها تهميش الدين. وقد كانت السلطة على التعليم، ومضمون الإرشاد، على سبيل المثال، مدار نزاعٍ شائع، غالباً ما كان مريراً.

في الربع الأخير من ذلك القرن، بدأت هذه الحركات بتفريخ أحزاب سياسية أكثر تنظيماً وديمومة كانت غالباً تتحاشى الدمغة الكاثوليكية الواضحة، لكنها لا تزال تسعى إلى استخدام الانفتاح الذي توفّره المؤسسات الانتخابية والبرلمانية بهدف إقامة مجتمع ودود نحو الدين والقيم الدينية. كما أطلقت بعض المجموعات البروتستانتية جهوداً مماثلة (وفي بعض البلدان التحمت الجهود الكاثوليكية والبروتستانتية في خاتمة المطاف).

أدت فرنسا وإيطاليا دوراً بارزاً في ولادة الحركات الاجتماعية، بيد أن أهم الأحزاب المسيحية الديمقراطية ظهرت أولاً في أمكنة أخرى، مثل ألمانيا (حزب الوسط) وبلجيكا (حيث الحزب لم يتخلّ عن الدمغة الكاثوليكية إلا بعد الحرب العالمية الثانية). وفي الواقع، الحزب البلجيكي كان ناجحاً للغاية إلى درجة أنه حاز على الأغلبية المطلقة في المقاعد البرلمانية من العام 1881 وحتى نهاية الحرب العالمية الأولى. وفي إيطاليا، وفرنسا، والنمسا، وهولندا، برزت الأحزاب المسيحية الديمقراطية ببطء، أحياناً (خاصة في إيطاليا) لأن الكنيسة لم تكن تدعم هذا الجهد. لكن في كل هذه الدول أصبح المسيحيون الديمقراطيون قوة سياسية مهمة ويُعتدّ بها في أجزاء كبيرة من القرن العشرين.

على الرغم من أن الأحزاب الديمقراطية المسيحية رفضت العلمانية، إلا أنها لم تكن من مخلوقات الكنيسة الكاثوليكية، لا بل كانت الهرمية الكنسية غالباً ما تشك بها على كلٍّ من المستويين الأيديولوجي والتنظيمي. وقد تضمّن صعود المسيحيين الديمقراطيين بروز قيادة تمثل القيم المسيحية وتنظّم المؤمنين في هياكل بقيت خارج سيطرة الكنيسة. على الصعيد الأيديولوجي، قُبِلَت المسيحية الديمقراطية ضمناً الديمقراطية البرلمانية والانخراط في مؤسسات الدولة التي غالباً ما كانت ذات أصل ليبرالي، و علماني، أو قومي، وبالتالي بدا أن المسيحية الديمقراطية تضيف الشرعية على نظام سياسي أثار تحفظات قوية من جانب الكنيسة. في إيطاليا، التي كانت الحالة الأكثر تطرفاً، لم يسقط الرفض الكنسي الرسمي على كل مشاركة في الجمهورية الإيطالية كلياً إلا بُعيد الحرب العالمية الثانية.

بدا لوهلة أن الفترة بين الحربين العالميتين توقّر للمسيحيين الديمقراطيين احتمالات جديدة بسبب بروز أنظمة سياسية أكثر ديمقراطية بالكامل ونمو دور البرلمان (خاصة حين طوّرت بعض الأحزاب المسيحية الديمقراطية قدرة على ممارسة لعبة السياسات الانتخابية). لكن الانقسام الأيديولوجي العميق في معظم المجتمعات الأوروبية وصعود أحزاب على كلٍّ من اليسار واليمين ترفض قبول شرعية المؤسسات الديمقراطية الجديدة والنامية، أدّى إلى انهيار الديمقراطية في العديد من دول القارة الأوروبية. وقد وُجِدَت المسيحية الديمقراطية نفسها عالقة بين طرفي رحى النزاع بين الديمقراطية الليبرالية وبين معارضيها. وقد دعمت معظم الأحزاب المسيحية الديمقراطية النظام الديمقراطي الذي كان يتعرّض إلى الهجمات، لكنها لم تستطع أن تكنّ سوى حماسة ضئيلة لبعض القوى اليسارية والليبرالية التي بدا أنها ترتبط بها. ثم أنها كانت تتعرّض إلى تحديات متكرّرة على اليمين من أحزاب أقلّ اعترافاً بفضل النظام الديمقراطي والدستوري. كما أن الحركة الشعبية الأوسع التي انبثقت منها المسيحية الديمقراطية كانت تعتمد غالباً على إبرام السلام مع النظام القومي اليميني وأحياناً الفاشي (وفي بعض الدول كالنمسا وإسبانيا والمجر والبرتغال كانت تدعمه). وفي أمريكا اللاتينية، لم تطرح المسيحية الديمقراطية التزاماتها الديمقراطية جانباً بسهولة، بيد أنها احتفظت بموقفها الأيديولوجي الحادّ (حيث كانت تتعامل بجديّة أكثر بكثير مع مسيحيّتها وحتى مع الشكوك التي تثيرها الكاثوليكية بإزاء الليبرالية) حتى نهاية القرن في حالات كثيرة.

إن انهيار معظم الأنظمة اليمينية اللاديمقراطية التي ترافقت مع هزيمتها العسكرية في الحرب العالمية الثانية، أدّى إلى أكبر تقدم للمسيحية الديمقراطية في أوروبا الغربية، لكنه أسفر أيضاً عن تدجينها. ومع ترسّخ الديمقراطية بحزم، فَقَدَ منافسو المسيحية الديمقراطية على اليمين مصداقيتهم، ولم يتمكّن اليسار الشيوعي من تقديم نفسه كشريك تحالفٍ مقبول في أوروبا الغربية. وهذا ما سمح للديمقراطيين المسيحيين بإعادة التوضع بوصفهم أحزاباً واسعة القواعد على اليمين الوسط. وفي ألمانيا وإيطاليا، كان المسيحيون الديمقراطيون غالباً في الحكومة لا خارجها طيلة معظم حقبة الحرب الباردة. والمثير هنا أن نجاحات هؤلاء الانتخابية تواصلت بالرغم من التقدّم الثابت والانتصارات التي كانت تسجلها القوة التي تشكّلت المسيحية الديمقراطية لمكافحة: علمنة المجتمعات الأوروبية. والأكثر إثارة أن حركة بدأت على هامش السياسات الشرعية، اتخذت طابعاً معتدلاً، وحتى جاداً، بشكل متزايد طيلة هذه العملية. وبدلاً من أن يسعوا إلى الحصول على موافقة الآخرين، كان

المسيحيون الديمقراطيون قادرين على إسباغ أو إسقاط الاحترام (عبر تشكيل ائتلافات أو رفض ذلك) عن أحزاب على أي من الضفاف المتطرفة من الطيف السياسي.

رابعاً: الاشتراكية الديمقراطية

مثلها مثل المسيحية الديمقراطية، برزت الاشتراكية الديمقراطية في القرن التاسع عشر من رحم حركة تُحرّكها مبادئ وضعتها على طرفي نقيض مع النظام السياسي السائد الأدبيات الأكاديمية حول الاشتراكية الديمقراطية كثيفة. وقد وجدت أن بعضها مفيداً على وجه الخصوص لأهدافنا الراهنة وهي Adam Przeworski and John Sprague, Paper Stones: A History of Electoral Socialism (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1986); Shari Berman, The Primacy of Politics: Social Democracy and the Making of Europe's Twentieth Century (Cambridge: Cambridge University Press, 2006); Gsta Esping-Andersen, Politics against Markets: The Social Democratic Road to Power (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1985), and Herbert Kitschelt, The Transformation of European Social Democracy (Cambridge: Cambridge University Press, 1994).. وبالمثل أيضاً، أعضاء هذه الحركة كانوا يكتّون شكوكاً عميقة بإزاء فرص خدمة أهداف الحركة من خلال العملية الانتخابية (والعديد منهم رفضوها جملة وتفصيلاً).

لكن، ومع تمديد مجال حق الانتخاب، أثبتت الحلبة الانتخابية أنها مُغرية للغاية لبعض القادة الذين انخرطوا بحماس في العمل السياسي، فيما شارك آخرون بتردد لا اعتقادهم أنه من الضروري منح حركتهم وجهاً انتخابياً حتى ولو كان الهدف مقتصر على منع أولئك في خارج الحركة من جذب وتنظيم القواعد الانتخابية نفسها. وقد نجحت الأحزاب الاشتراكية الديمقراطية، انطلاقاً من النجاحات التنظيمية الملفتة للحركة، في أن تُبلي بلاء حسناً في الانتخابات. لكن، ولأنها واصلت تحدّي النظام الاقتصادي والسياسي، ولأنها لم تطرح جانباً مسألة الانتقال الثوري، فإن نجاحاتها الانتخابية غالباً ما صلّبت معارضة الأنظمة الحاكمة لتوسيع حق الانتخاب أو تمكين البرلمانات.

حيث كانت الأحزاب الاشتراكية الديمقراطية قادرة على ترجمة قدراتها الانتخابية إلى تمثيل برلماني، وحيث كانت البرلمانات قادرة على تطبيق مبدأ المساواة السياسية للسلطة التنفيذية، كان الحكم يسقط بشكل مثير في قبضة الاشتراكيين الديمقراطيين إذا ما تمكنوا من الفوز بأصوات قليلة أخرى لتشكيل أغلبية، أو إذا ما دالسا أحزاباً أخرى لتشكيل ائتلاف. بيد أن كلا هذين المسارين غنّيا التحرك نحو ما هو أبعد من قاعدتهم الانتخابية وبالتالي التقليل من أهمية، أو حتى التخلي، عن التزامتها الأيديولوجية الدقيقة. وهذا يعني، في نظر بعض أنصارها، إخضاع المبادئ إلى السياسة.

وهذا بالتحديد ما فعله الاشتراكيون الديمقراطيون، وإنْ بمشقة وبكثير من الشكوى والتذمر، وبعد فترة زمنية مديدة فقط. فعلت هذه الأحزاب ما يجب أن تفعل من أجل الفوز بالسلطة، لكن وبسبب الطبيعة الأيديولوجية لحركتها، كانت الخطوات على هذا المسار صعبة، وعُرضة إلى نقاشات ساخنة، ومُحاطة بنزاعات أيديولوجية مُلغزة، واتهامات متبادلة،

وتهم الانتهازية والمراجعة من جانب منافسيها على اليسار. ثم أن التزام الاشتراكيين بالتغيير الانتخابي لم يكن محتملاً. ففي إسبانيا، جُرّوا بدلاً من ذلك إلى حرب أهلية عنيفة. كل التفاف وتبدّل في عملية التحوّل من العمل كوجه سياسي لحركة ثورية إلى التحرك كحزب سياسي مستعدّ للدخول والخروج من الحكومة، كانا عملية مؤلمة. غالباً ما تمتعت الأحزاب الاشتراكية الديمقراطية بباع طويل من الإنجازات في الحلبة الانتخابية، وهذا ما جعل النصر الانتخابي أمراً يمكن تصوّره. لكن كل نجاح كان يولّد ضغطاً جديدة. فالتنافس في الانتخابات، ودعم الحكومة (أو حتى الموافقة على الامتناع عن التصويت في اقتراع رئيس)، وتشكيل ائتلافات برلمانية، وقبول مراكز حكومية: كل هذه الإجراءات أدّت إلى تنقيح الأيديولوجيا وحتى إلى التقليل من أهميتها. والحال أنه ربما كان في استطاع قادة الحزب الحفاظ على النقاء الأيديولوجي بشكل أفضل لو أنه خُصّصت لهم حصة صغيرة من المقاعد البرلمانية. وهكذا فإن نجاحهم لم يَغْنِ المراجعة الأيديولوجية وحسب، بل أيضاً العثور على أصوات جديدة، ما أدّى إلى تقليص الاعتماد على الطبقة العاملة وإلى وقف التركيز على القضايا الطبقة الخالصة هذه العملية تم استطلاعها بعمق في..Przeworski and John Sprague, Ibid. :

إن أجزاء من حركة الطبقة العاملة قدّمت تنازلات أقل لصالح استراتيجية انتخابية، وحافظت على تفانٍ أكبر لعملية التحوّل الثوري. بيد أن معظم هذه العناصر انجذبت نحو الجناح الشيوعي من الطيف اليساري. وفي حين أن الشيوعيين خاضوا غمار الانتخابات في الفترة بين الحربين العالميتين، إلا أنهم شعروا في الواقع بعد سنوات بالضغط عينها التي واجهها سابقاً الاشتراكيون للوصول إلى قواعد انتخابية جديدة وللتخفيف من طبيعة رسالتهم. وقد تأرجح الشيوعيون بين كونهم حلفاء أو منافسين للاشتراكيين الديمقراطيين. فهم تحدّوا أوراق الاعتماد الأيديولوجية للاشتراكيين الديمقراطيين، وتنافسوا معهم على الأنصار، ووصموهم بين الفينة والأخرى بالارتباط بالأنظمة. أما الحركة الاشتراكية الديمقراطية فهي تراوحت في ردودها على المجموعات اليسارية الراديكالية (كما فعلت مع المجموعات الراديكالية اليمينية)، في كلّ من فترة بين الحربين العالميتين وفي حقبة ما بعد الحرب العالمية الثانية، لكنها تمكّنت في خاتمة المطاف من بلورة هوية مستقلة قوية؛ كما أن الحرب الباردة جمّدت العديد من الأحزاب الشيوعية خارج الطيف السياسي الشرعي سواء بالقانون أو بتفاهات غير رسمية بين قوى سياسية أخرى. وبهذا المعنى، نجح نظام ما بعد الحرب العالمية الثانية في أوروبا الغربية في فرض أكلاف باهظة على من يفشل في قبول قواعد السياسات الديمقراطية.

وهكذا، وقبل النصف الأول من القرن العشرين، أنجزت معظم الأحزاب الاشتراكية الديمقراطية عمليات التكيف المطلوبة منها لتصبح أحزاب الاتجاه السائد في يسار الوسط. وكما مع المسيحيين الديمقراطيين، عني هذا أن بعض نجاحاتهم الكبرى في الانتخابات والحكم جاءت بعد أن بدأت القواعد الانتخابية التي تشكّلت من هذه الأحزاب أساساً لتمثيلها والتي اعتبرت نفسها الأغلبية الطبيعية في المجتمع، تنقلّص نسبتها من إجمالي السكان.

خامساً: دروس من تسييس الديمقراطيتين المسيحية والاشتراكية

من منظور بعيد المدى، يمكن اعتبار اندماج الحركات الاشتراكية الديمقراطية والمسيحية الديمقراطية في النظام السياسي للدول الأوروبية مثيراً وناجراً. وإذا ما كان ثمة درس

رئيس يمكن أن نستقيه من تجربتهما فهو أنه مع الوقت، وفي حال وجود عملية تُقدّم مكافآت أساسية لقاء المشاركة وأيضاً مخاطر أساسية لاستراتيجيات مغايرة، ستصبح الحركات على أطراف النظام منشغلة بالفعل بالسياسة وعاملة في إطار الأقفية الشرعية والسلمية لتحقيق أهدافها. وهذه صيغة أكثر دقة بكثير من الزعم المُغالي به بأن الشمولية للجميع يمكن أن تولّد الاعتدال.

والأهم أن هذا التّأطير لوجهة النظر المُشرقة وبعيدة المدى هذه، يمكن استخدامها لإبراز بدل إغفال العملية المثيرة للجدل، وغير المؤكدة وربما حتى العنيفة لانشغال هذه الحركات بالسياسة. ثم أن الصعوبات تزداد وضوحاً حين يُطلّ المرء على العملية ليس على المدى الطويل وعبر استعادة الماضي من زاوية مؤاتية للديمقراطيات الأوروبية المستقرة في فترة ما بعد الحرب، بل بدلاً من ذلك من وجهة نظر المعارك سنة بسنة، وحتى عقد بعقد، حول/وفي داخل الديمقراطيتين المسيحية والاشتراكية من أواخر القرن التاسع عشر وما بعده. وحين نُطل على الأمر بهذه الطريقة، ستجذب التجارب انتباهنا إلى المزايا في البيان العام الذي يقول: «مع الوقت، وفي حال وجود عملية تُقدّم مكافآت أساسية لقاء المشاركة وأيضاً مخاطر أساسية لاستراتيجيات مغايرة»، حيث أننا سنشعر بحاجة إلى أن نكون أكثر وضوحاً حيال ما يعنيه تعبير التسييس أو «الانشغال بالسياسة (Politicization)» ، وأيضاً ألا نختبئ وراء التعبير الزلق: «الاعتدال (Moderation)»

إذا ما سعينا إلى استكشاف هذه المزايا المتعلقة بالتوقيت كما بالمكافآت والمخاطر في ضوء التجارب التي تمّت دراستها حتى الآن، فإننا سنندفع بالفعل إلى محصّلات غاية في التساؤم. فلو أن الأمور تطوّرت بشكل مختلف، أو في الواقع حيث تطوّرت الأمور بشكل مختلف على المدى القصير إلى المتوسط، فسندري أن كلتا هاتين الحركتين تعرّضتا إلى هزائم مريرة أو أنهما كيّفتا نفسيهما مع أنظمة لا ليبرالية ولا ديمقراطية. وحتى على المدى الطويل، من الصعب فهم تسييس الحركات الاشتراكية الديمقراطية والمسيحية الديمقراطية خارج إطار الاضطرابات والنزاعات السياسية العنيفة التي هزّت أوروبا في القرن العشرين: الحرب العالمية الأولى، والموجة الثورية للعام 1917 - 1919 التي أدّت إلى انهيار العديد من الأنظمة التي عملت على تقييد السياسات الديمقراطية؛ ثم قمع هذه الحركة الثورية غالباً من خلال نزاعاتٍ وحشية؛ وكساد ما بين الحربين الذي كان حافزاً قوياً ليس فقط للاشتراكية، بل لأحزاب اليمين المتطرف أيضاً التي كانت العدو المرير للاشتراكيين والمُنافسة الرئيس للمسيحيين الديمقراطيين؛ والحرب العالمية الثانية التي دمّرت هؤلاء المتنافسين وأسقطت شرعية ما كانوا يمثّلون وأدّت إلى إعادة الأنظمة الديمقراطية في العديد من البلدان؛ ثم الحرب الباردة التي ساعدت على دعم الديمقراطية في أوروبا الغربية ونزعت المصادقية عن نقّاد الاشتراكية الديمقراطية من ذوي الميول اليسارية المتطرّفة في بعض الدول الأوروبية، فيما ساعدت على دفع المسيحيين الديمقراطيين نحو ترويض النزعة المحافظة.

هذه ليست مروحة من التجارب التي قد يرغب أي كان في تكرارها. ففي النصف الأول من القرن العشرين، كانت السياسات الأوروبية غاية في العنف، والعديد (إن لم يكن الكلّ تقريباً) من هذا العنف كان بين الدول، ومع ذلك ساعدت الصراعات الأيديولوجية والحزبية داخل هذه الدول على إشعال الحريق العالمي. وفي النصف الثاني من القرن العشرين لم يُسفر النظام السياسي الأوروبي عن كثير من الضحايا، لكن تمّ في الوقت نفسه الحفاظ

عليه، كما تعرّض إلى التهديد، بفعل خطر الفناء الشامل. بالطبع، الصراع حول تسييس الحركات الاشتراكية الديمقراطية والمسيحية الديمقراطية لم يكن هو السبب الرئيس للعنف (الحقيقي أو التهديدي)، لكن مع ذلك يبقى من الصعب فصله عن هذه النزاعات الأكبر.

ومع ذلك، حتى لو وضعنا جانباً العنف وصعوبة العملية، إلا أنه من الصعب فهم انشغال الاشتراكيين الديمقراطيين والمسيحيين الديمقراطيين بالسياسة من دون الإحالة إلى المسارات العامة الاجتماعية، والاقتصادية، والديموغرافية بعيدة المدى: علمنة السكان الأوروبيين، وانحدار الطبقة العاملة الصناعية، والازدهار المستدام لفترة ما بعد الحرب. وهكذا، إذا ما كنّا نعني بـ «مع الوقت» و«الفوائد والمخاطر الأساسية» و«الانشغال بالسياسة» أن كل هذا يشمل قرناً من النزاعات، وصراعات عالمية، وملايين القتلى، وتهديد الحرب النووية، والتحوّلات الاجتماعية والاقتصادية الرئيسة، فحينها سيتوافر لنا تعميم مُغلٍ في عموميته. وبالتالي، فإن تجربة الديمقراطيين الاشتراكيين والمسيحيين لا يمكن نقلها براحة ويُسر إلى الإسلاميين في الوطن العربي؛ إذ لا نزال في حاجة إلى أن نواصل السير بحذرٍ شديد وأن ننتبه بشكل دقيق إلى مزايا و ضمانات البيان العام.

في سبيل استطلاع أي فترة زمنية، ومعها الفوائد، والمخاطر، والتسييس، الذي تكوّن على المحكّ، من المفيد عرض تجارب، ليس فقط ببساطة، أولئك من هم على غرار الديمقراطيين الاشتراكيين والمسيحيين الذين غالباً ما يُقتبسون كنماذج للتسييس الناجح، بل أيضاً وبشكل لا لبس فيه تجارب الأحزاب «المناوئة للنظام»، بخاصة الحركات النازية، والفاشية، والشيوعية، التي كانت تُستخدم كنماذج تشبيهية لمخاطر «الشمولية للجميع» و«الانخراط» مع الراديكاليين. وبعد بعض التمعّن في هذه التجارب الأخرى، نستطيع العودة إلى تدقيق أكثر تفصيلاً لمعنى «مع الوقت»، و«وجود عملية تقدّم مكافآت أساسية لقاء المشاركة ومخاطر أساسية لاستراتيجيات مغايرة أيضاً»، ولمفهوم «التسييس» أيضاً.

سادساً: الحركات على الأطراف

الحركات التي تهمنا هنا، أي تلك التي تُفرّخ ما يُشار إليه غالباً بالأحزاب «المناوئة للنظام»، متنوّعة ليس بالمعنى الجغرافي والمادي فقط، بل في الطريقة التي تتحدّى بها النظام أيضاً. وقد أدخل جيوفاني كابوشيا (Giovanni Capoccia) تمييزاً مفيداً بين الأحزاب «الأيديولوجية» المناوئة للنظام (أي تلك التي تُعارض العناصر الجوهرية للنظام السياسي) والأحزاب «الوصلية - الانقطاعية» (Relational) «المناوئة للنظام السياسي (أي تلك التي لا تتحدّى برامجها بالضرورة العناصر الجوهرية للنظام، لكن أنصارها يضعونها على مسافة مهمة من التيار العام، إلى درجة اعتبارها منبوذة Giovanni)

Capoccia, Anti-system Parties: A Conceptual Reassessment, Journal of Theoretical Politics, vol. 14, no. 1 (2002), pp. 9-35..

واضحاً كلياً دوماً: إذ إن الأحزاب تترك مِراراً حِيزاً بارزاً من الغموض في برامجها بهدف القفز فوق الانقسامات الداخلية، وطمأننة المنتقدين، والتماس تأييد قاعدة انتخابية واسعة. ثم أنه قد يكون من الصعب رسم خطٍ على الرمال بين إصلاح نظام ما وإطاحته. وهذا يصحّ على وجه الخصوص في الوطن العربي، حيث الحكّام يحجبون أي تمييز مفاهيمي بين النظام والدولة (حيث في مصر بين عامي 1952 و2011، على سبيل المثال، كانت الدعوة إلى ضخّ الحياة في شرايين الآليات الديمقراطية، بما في ذلك حتى تلك

التي لا توجد إلا لفظياً على الورق، توازي الدعوة إلى التغيير الراديكالي للنظام). بيد أن التمييز الكابوسي يبقى مفيداً لأغراض البحث لسببين:

الأول ، كما سنرى، أن التأثيرات الرئيسة لعملية التسييس هي حفز الأحزاب على أن تصبح أقل معارضة للنظام أيديولوجياً. (التأثيرات على التوجهات «الوصلية» أقل اتساقاً. وفي الواقع سنكتشف وقائع دُفع فيها تسييس الحركات الإسلامية الأحزاب إلى معارضات صاخبة.)

والسبب الثاني هو أن التمييز يساعدنا على فهم لماذا حتى تلك الحركات الإسلامية التي لم تُسَّعِ البتة إلى إطاحة النظام السياسي (كما الحال في الوطن العربي، كما تذكرنا جيليان شفيدر (Jillian Schwedler) مراراً (Jillian Schwedler, Faith in Moderation: Islamist Parties in Jordan and Yemen (Cambridge: Cambridge University Press, 2006). لا تزال تُعتبر أحزاباً مناوئة للنظام بالمعنى الوصلي. (Relational Sense)

سابعاً: النازيون، الفاشيون، الشيوعيون والخضر: زعزعة أنظمة مستقرة؛ والترويض على يد أنظمة مستقرة

أكثر الأمثلة التي يجري الاستشهاد بها بالنسبة إلى الأحزاب الأيديولوجية المناوئة للنظام، هي الحركات النازية والفاشية التي برزت في أوروبا في الفترة بين عشرينيات وثلاثينيات القرن العشرين. هذه الأحزاب استخدمت الانفتاح الديمقراطي حيث توافر، بيد أن معارضتهم لليبرالية وفشلهم في قبول الأشكال الديمقراطية من الشرعية (على الرغم من توجهاتهم الشعبوية القوية) أدت بهم إلى معاملة الآليات الديمقراطية بطريقة ذرائعية للغاية من خلال إهمالها أو إطاحتها بوقاحة كلما رغبوا في ذلك. وحيث كانت الآليات الديمقراطية جديدة، وضعيفة، أو هشة للغاية (كما في إيطاليا وألمانيا والنمسا وربما إسبانيا والبرتغال)، استولت الحركات الفاشية أو شبه الفاشية (بدعم نشط من عناصر في الجيش في الحالات الخاصة بشبه الجزيرة الأيبيرية) على السلطة السياسية وأقامت أنظمة لا ليبرالية جديدة. وفي حالات أخرى (كما في فرنسا والمجر) هدّدت هذه الحركات بشكل خطير استقرار النظام السياسي في حقبة الثلاثينيات.

باختصار، هذه الحركات بالكاد كانت مُسيّسة وفق معنى التعابير المستخدمة في هذا الكتاب (حيث التركيز هو أكثر على المشاركة السياسية ضمن إطار مترسّخ). وقد كان الهدف من انخراطها السياسي هو إطاحة النظام القائم أو السيطرة عليه. وبالتالي، ليس مفاجئاً أن أولئك الذين يشكّون في تطبيق مقاربة الشمولية للجميع على الأحزاب المناوئة للنظام، يُدلّون بذلّوهم في هذه التشبيهات المُقلّقة. بيد أن المتابعات الأكثر حذاقة للانتهيات الديمقراطية (وللاستمرار الديمقراطي) في فترة ما بين الحربين لا تدقّق في أيديولوجيا التحديات فقط، بل في أعمال النخب وردود فعل القوى السياسية الأخرى أيضاً. وهذا يشي بأن علينا أن ننبنى موقفاً أقل قطعية حول ما إذا كان أم لا بالإمكان تسييس الحركات المناوئة للنظام ضمن حدود نظام قائم: فنظام مختلف أو مروحة مختلفة من ردود الفعل يمكن أن تنتج حصيلة مختلفة حتى مع مثل هذه الحركات الراديكالية انظر على سبيل المثال : Nancy Bermeo, Ordinary People in Extraordinary Times: The

Citizenry and the Breakdown of Democracy (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2003), and Giovanni Capoccia , Defending Democracy: Reactions to Extremism in Interwar Europe (Baltimore:, MD: Johns Hopkins University Press, 2005)..

والحال أن نوعاً مختلفاً من الأحزاب المناوئة للنظام برز في أوروبا بُعيد الحرب العالمية الثانية، أُشير إليه أحياناً بتعابير «اليمين الجديد»، و«الشعبوية» أو حتى «الفاشية الجديدة». مثل هذه الأحزاب تجمع بين القومية، ومعاداة النخبوية، وتبنّي القضايا التي يقول النقاد أنها رجع صدى مقلق للحقبة الفاشية (على غرار المشاكل المرتبطة بالمهاجرين والهجرة). لكن، وبمعنى ما، هذا التشبيه بين اليمين الجديد وبين الحركات الفاشية القديمة مُضلل: فالأحزاب الجديدة قد تكون لها قسَمات لا ليبرالية (غير متسامحة ومتعصبة، لا بل حتى تتضمن توجّهاتها نبرة عنصرية)، إلا أنها أيديولوجياً ليست منوئة للنظام. فمواقفها تضعها على حدود (وما بعد حدود) السياسات المحترمة، وبالتالي فهي غالباً ما تكون منبوذة سياسياً لكنها لا ترفض العناصر الرئيسة للنظام الديمقراطي. إن معظم هذه الأحزاب لا تبرز إلا بعد أن تُرسخ الديمقراطيات الفاعلة نفسها (أو تُعيد ترسيخ نفسها)، وتكون لديها مراتب مختلفة من الفعالية: فعموماً، لكن ليس دائماً، تُستبعد من الحكومة على المستوى الوطني، ومع ذلك فهي تجعل وجودها محسوساً عبر تبني المطالب الانتخابية في بعض القضايا والمواقف، وأحياناً تجذب أحزاباً أكثر احتراماً إلى توجّهها الأيديولوجي.

وهكذا، فإن المشاركة قد لا تكون دجّنت العديد من الأحزاب الأيديولوجية الفاشية في فترة ما بين الحربين، بيد أن هذا يعود في جزء كبير منه إلى أنّ صعودها تَرافَق مع (وساهم فيه) انهيار النظام السياسي. إن صعود هذه الحركات قد يكون سريعاً وقوياً إلى درجة لا تستطيع الأنظمة الهشة تحمّله. أما الأنظمة الأكثر استقراراً فهي حفّزت هذه الحركات المستندة إلى توجّهات مماثلة في حقبة ما بعد الحرب على رفض أي مسار ثوري أو أيديولوجي مناوئ للنظام. وبهذا المعنى باتت هذه الحركات مُسيّسة، بيد أن ذلك لم يُلين دائماً مواقفها، إذ إن جزءاً فقط من الأحزاب الوصلية - الانقطاعية المناوئة للنظام التي برزت في العقود القليلة الماضية تحرّكت نحو نقطة الوسط في القضايا السياسية ثمة أدبيات كثيفة حول تأثير أحزاب اليمين المتطرف (وكذلك الأحزاب الأخرى المناوئة للنظام وأحزاب المشكاة)، وحول كيفية تشكيل الأنظمة السياسية والقوى السياسية الأخرى للفرص التي تقدّم إليها. انظر على سبيل المثال Paul Taggart, New Populist Parties in Western Europe, West European Politics , vol. 18, no. 1 (1995), pp. 34-51; Jens Rydgren, Is Extreme Right-Wing Populism Contagious? Explaining the Emergence of a New Party Family, European Journal of Political Research , vol. 44 (2005), pp. 413-437; James Adams, Michael Clark, Lawrence Ezrow and Garrett Glasgow, Are Niche Parties Fundamentally Different from Mainstream Parties? The Causes and the Electoral Consequences of Western European Parties' Policy Shifts, 1976-1998, American Journal of Political Science , vol. 50, no. 3 (2006), pp. 513-529, and Bonnie M. Meguid, Competition between Unequals: The Role of Mainstream Party

هذه التجربة افتراضية لا قطعية، بيد أنها منعكسة في تجارب حركات الخضر والحركات الشيوعية. فهذان النوعان من الحركات بدأ كأحزاب أيديولوجية مناوئة للنظام، لكنهما تحولتا في خاتمة المطاف إلى أحزاب وصلية - انقطاعية مناوئة للنظام حين تعايشت مع استقرار البيئة السياسية في حقبة ما بعد الحرب: الشيوعيون بتدرج بطيء للغاية والخضر بسرعة.

لقد ولجت الأحزاب الشيوعية الحلبة الانتخابية وهي أقلّ قناعة بكثير من الأحزاب الاشتراكية الديمقراطية التي أشرنا إليها أعلاه، فردت الأنظمة السياسية التي عملت في إطارها على هذه الشكوك بالمثل. ومثلهم مثل الاشتراكيين والمسيحيين الديمقراطيين، كان في وسع الشيوعيين أن يبلوا بلاء حسناً في أقالام الاقتراع لأنهم كانوا مسلّحين بدعم مروحة واسعة من المنظمات (خاصة نقابات العمال) القادرة على دفع الأنصار إلى أقالام الاقتراع. بيد أن قبول الأشكال الديمقراطية الليبرالية من الشرعية كان أصعب بكثير أيديولوجياً على الأحزاب التي التزمت بالأهداف الثورية. وفي فترة ما بين الحربين، غالباً ما تمّت مقارنة الأحزاب الشيوعية بالحركات الفاشية بسبب الطريقة التي استخدمت فيها هذه الأحزاب الآليات الديمقراطية بشكل انتهازى من دون أن تُسقط أيديولوجيتها المناوئة للنظام. وبُعيد الحرب العالمية الثانية، أصبحت مواقف الشيوعيين المناوئة للنظام أكثر غموضاً، بعد أن وجدوا أنفسهم عُرضة إلى الحسابات السياسية نفسها التي أثّرت على سلوكيات ومواقف الأحزاب الاشتراكية الديمقراطية في وقت سابق. فإذا ما كانوا يرغبون في تحسين أدائهم في الانتخابات، فهم في حاجة إلى توسيع نطاق جاذبية برامجهم؛ وإذا ما كانوا يرغبون في التفكير بالاشتراك في الحكومة، فعليهم خفض معارضتهم الأيديولوجية للنظام القائم. والحال أن الشيوعيين قاموا بهذين الأمرين معاً، لكن بالتدرج وبدرجة من الغموض جعلتهم يصبحون أحزاباً وصلية - انقطاعية مناوئة للنظام إلى حين انتهاء الحرب الباردة (وأحياناً حتى بعدها). أما الحركات الشيوعية التي ربما كانت نقاشاتها الأيديولوجية أكثر مكرراً وتحايلاً، فقد وجدت صعوبة أكبر في تكيف برامجها وفي طرح التزاماتها اللغوية جانباً من أي حركة أخرى تقريباً (وهي حقيقة ساخرة حين نتذكّر فلسفتها المادية التاريخية) هذه المسألة قد تكون أكثر تعقيداً بكثير بالنسبة إلى الأحزاب الشيوعية ممّا قد يوحي به هذا الموجز القصير. فعلى سبيل المثال، تواجه الأحزاب أحياناً الخيار بين مقاربة المجابهة التي قد تعزّز سمعتها كأحزاب مناوئة للنظام لكنها تُسفر عن كسب صافٍ لا عن خسارة للأصوات. وفي المقابل، فإن مقاربة تعاونية مع أحزاب أخرى قد توفر لها قدراً من الاحترام أو حتى منصباً رسمياً، قد تثبّط الأنصار المتحمسين وتقلّص نسبة الأصوات. هذه المعضلة قد تكون حادة على وجه الخصوص في حالة الحزب الشيوعي الإيطالي الذي، ويا لسخرية القدر، اكتشف أنه كلما اقترب من «التسوية التاريخية»، كلما حصد أصواتاً أقل. لتحليل مُلفت في هذا الشأن، انظر Roberto D'Alimonte, Party Behavior in a Polarized System: The Italian Communist Party and the Historic Compromise, in: Wolfgang C. Muller and Kaare Strom, eds., Policy, Office, or Votes? How Political Parties in Western Europe Make Hard Decisions (Cambridge: Cambridge University Press, 1999)..

واجهت أحزاب الخضر حسابات مماثلة، هذا بالرغم من أنها مآلت إلى تكرار عملية السير نحو الاندماج بسرعة أكبر بكثير. وفي بعض الحالات، قد تكون هذه الحركات أقرب النظراء الأيديولوجيين إلى الحركات الإسلامية لأنها لم تتأسس ببساطة وفق أجندة سياسية على طرفي نقيض مع أجندات الأحزاب السائدة وحسب، بل وفق رؤية اجتماعية وأخلاقية مختلفة أيضاً. فمثلهم مثل الإسلاميين، يأخذ نشطاء حزب الخضر التزاماتهم الأيديولوجية على محمل الجد، بيد أنهم لا يجدون فيها مرشداً يُعتمدُ قادراً على أن يضيء درب عملية اتخاذ القرار التكتيكي وحتى الاستراتيجي، لأن أيديولوجيتهم عامة للغاية ولا توجد في قوالب مصنفة أو محددة. ولهذا السبب بالذات، تم حلّ الخلافات حول المشاركة في الانتخابات والحكومة (على الرغم من أن هذه الخلافات كانت ساخنة) بطريقة أسهل بكثير وبأقل انقسامات عن تلك التي ابتليت بها أحزاب الطبقة العاملة على اليسار. وقد تحرّكت أحزاب الخضر من كونها أحزاباً وصلية - انقطاعية مناوئة للنظام (مع عناصر أيديولوجية مناوئة للنظام)، حين بدأت كحركات في السبعينيات (ورسماً كأحزاب سياسية في أوائل الثمانينيات) إلى التسييس الكامل وحتى إلى أن تصبح أحزاباً مندمجة بشكل جيد، وشاركت في بعض الأحيان في الحكومة كما حدث في التسعينيات.

إن تجربة أحزاب اليمين المتطرّف والخضر والشيوعيين في حقبة ما بعد الحرب في أوروبا، وخاصة حين تُقارن بالأحزاب المناوئة للنظام في فترة ما بين الحربين، تشي بأن أنظمة آمنة وراسخة بشكل جيد يمكن أن تضغط على/أو تحفّز الأحزاب المناوئة للنظام على أن تصبح أحزاباً وصلية - انقطاعية مناوئة للنظام. بيد أن التأثير على الأحزاب الوصلية - الانقطاعية المناوئة للنظام أقل اتساقاً: فالتسييس أدّى إلى تدوير وصقل الزوايا الأيديولوجية الخشنة لدى البعض، لكن آخرين وجدوا أن الانغماس في حماية السياسات الانتخابية لم تعطهم سوى حفنة من المكافآت تعويضاً عن فتورهم الأيديولوجي.

ثامناً: الأحزاب المناوئة للنظام في الأنظمة الأكثر اهتزازاً

ماذا الآن عن الديمقراطيات الأقل أمناً أو استقراراً؟ أو عن الأحزاب التي تدرك أنها حُشرت في غيتو انتخابي؟ هل تجربة ما بين الحربين الأوروبية تشير إلى أنه يُحتمل أن تصبح مثل هذه الأنظمة أكثر لا أمناً ولا استقراراً ولا جاذبية بحيث لا تكون لها قدرة على الترويض؟

قبل أن نقفز إلى الاستنتاجات، يجب أن نتفحص بعض التجارب الأخرى، التي ربما كان أبرزها حزب العدالة والتنمية التركي، وهو التشبيه الأقرب إلى قلب العثماني، وحزب بهاراتيا جاناتا في الهند. فكلاهما يقدّم صورة محدّدة ومشروطة للغاية، لكنها أيضاً إيجابية، حيال قدرة الأنظمة السياسية الأقل رسوخاً على حفز التسييس لدى الحركات على الأطراف.

الحالة التركية تشي بأهمية الحوافز السلبية كما الإيجابية، وتُظهر أن مثل هذه البواعث يمكن أن تعمل حتى في ديمقراطية متزعزعة وغير كاملة. فطيلة حياة الجمهورية التركية، قامت مروحة من الأحزاب السياسية بتحدّي الحكم العلماني الكمالي الذي يُخضع التعبيرات العامة عن الدين إلى سلطة الدولة حول السياسات الإسلامية في تركيا عموماً، انظر :

Jenny B. White, *Islamist Mobilization in Turkey: A Study in*

Vernacular Politics (Seattle: University of Washington Press, 2002); Gamze Cavdar, *Islamist New Thinking in Turkey: A Model for Political Learning*, *Political Science Quarterly*, vol. 121, no. 3 (2006), pp. 477-497; Fulya Atacan, *Explaining Religious Politics at the Crossroad: AKP-SP*, *Turkish Studies*, vol. 6, no. 2 (2005), pp. 187-199; William Hale, *Christian Democracy and the AKP: Parallels and Contrasts*, *Turkish Studies*, vol. 6, no. 2 (2005), pp. 293-310, and Berna Turam, *Between Islam and the State: The Politics of Engagement* (Stanford, CA: Stanford University Press, 2007).. هذه الأحزاب قُمعت عموماً، وأحياناً نتيجة تدخّل عسكري. وقد أسفرت آخر فترة من الحكم العسكري، بين عامي 1980 و1983 عن بعض التحوّلات في العلمانية التركية. إذ لم تدع المؤسسة الأمنية بحماسة أنها تمتلك توليفة قومية - دينية وحسب انظر Sam Kaplan : *The Pedagogical State: Education and the Politics of National Culture in Post-1980 Turkey* (Stanford, CA: Stanford University Press, 2006), esp. chap. 5. بل كان الرجل السياسي المهيمن على العقد اللاحق توركوت أوزال (رئيس الوزراء حتى العام 1989 ثم الرئيس حتى وفاته العام 1993) أكثر وداً بإزاء الأفكار الدينية من أسلافه في مرحلة ما قبل الانقلاب. وفي حين أن هذه الاختلافات بسيطة، إلا أن نظام ما بعد الانقلاب شهد أيضاً إعادة ظهور ونمو القوة الانتخابية للأحزاب التي تحمل التلاويين الإسلامية القوية نسبياً: أولاً حزب الرفاه، ثم حزب الفضيلة، وأخيراً حزب العدالة والتنمية. هذه الأحزاب حققت نجاحاً ساحقاً على مستوى البلديات، لكنها أثارت اعتراضات قوية من لدن الجيش ومؤسسات الدولة الأخرى وبعض أقسام النخبة السياسية الأكثر علمانية على المستوى الوطني.

ومع ذلك، وبدعم من حركة اجتماعية واسعة النطاق ذات جذور عميقة، كانت الأحزاب الجديدة قادرة على أن تُبلي بلاء حسناً في الانتخابات البرلمانية. فحزب الرفاه، الذي انطلق من جذور قومية يمينية كما إسلامية، كان ناجحاً بما فيه الكفاية لتشكيل حكومة ائتلافية بدءاً من العام 1996، بيد أنه طُرد من السلطة بفعل تهديد ثقيل الوطأة بالتدخل العسكري العام 1997. وفي عام 1998، حظرت المحكمة الدستورية الحزب، فتحرّك حزب الفضيلة بسرعة لملء الفراغ، لكنه هو نفسه حُظر أيضاً من قِبَل المحكمة نفسها بعدها بسنوات ثلاث.

وأخيراً، أثبت حزب العدالة والتنمية، الذي انحدر قاداته من عناصر أقل صخباً من حزب الفضيلة، أنه قادر على النجاح حيث فشل أسلافه. وهو ادّعى أنه يقبل العلمانية ولا يحتضن عن طيب خاطر سوى تلك القيم التقليدية والمحافظة. وهو زواج ذلك مع سياسة موالية لأوروبا وتوجّهاً مؤيداً للسوق الحر، الأمر الذي ساعد على تظمين حلفاء تركيا وجالية رجال الأعمال بأنه لا يمثل تهديداً لمصالحهم. شكّل الحزب الحكومة في العام 2002 وحقق النصر مرة أخرى في انتخابات عام 2007. والحال أن قَمَعَ سلف حزب العدالة والتنمية والتهديد بالقمع الذي لم يغب البتة عن المسرح السياسي التركي، كان لهما تأثيرات عميقة، وإن تدريجية، على نوع الأحزاب الدينية التي برزت.

والواقع أن حزب العدالة والتنمية، وهو أحدثُ تكرارٍ لمحاولة بناء حزب ناجح، لم يُفَز في الانتخابات وحسب، بل سُمح له بأن يحكم. بيد أنه دفع الثمن: إذ هو قام بالعديد من عمليات التكييف لأيديولوجيته وبرنامجه، بحيث أن تعريف الحزب الإسلامي، بالمعنى الاصطلاحي الذي يحدّد علناً إسناد الحياة العامة إلى مرجعية إسلامية، لم يُعد ينطبق عليه. وفي حين أن حزب العدالة والتنمية يستوحي الرموز الإسلامية، ويناصر القيم الاجتماعية المحافظة، ويعتمد على الحركة الاجتماعية الإسلامية، علاوة على أنه بقيادة أشخاص معروفين بورعهم، إلا أن الحزب نفسه يرفض النعت الإسلامي (قبل العام 2010، بات واضحاً أيضاً أن نجاح حزب العدالة والتنمية بلغ شأواً بعيداً إلى درجة أن هيمنته على النظام بدلاً من الإلحاق به بات هو القضية. فقد أدّى الأداء الانتخابي للحزب إلى وضعه في موقع يمكنه من تعديل الدستور وفرض تحدٍّ مباشر لبعض القوى التي أجبرته في السابق على القيام بتننازلاته الأيديولوجية).

لقد قام حزب العدالة والتنمية بتعديلات أيديولوجية رداً على العقوبات والتهديدات. لكن في بعض الأحيان دفعت بعض الفرص، التي وفرتها السياسات، الحزب إلى القيام بتعديلات تقنية وتكتيكية لا أيديولوجية. المثل الأبرز هنا هو حزب بهاراتيا جاناتا في الهند. فديمقراطية الهند، مثلها مثل ديمقراطية تركيا، كانت غير كاملة على الرغم من أنها مشوبة ليس بالتدخل العسكري، بل بهيمنة حزب واحد لأمد طويل هو حزب المؤتمر، وحتى بفترة قصيرة من الديكتاتورية في الفترة من عام 1975 إلى عام 1977. قبل العام 1974، كان أسلاف حزب بهاراتيا جاناتا غير قادرين لا على إسقاط الحكومة الوطنية ولا المحلية. لكن في انتخابات عام 1977 التي وضعت خاتمة للديكتاتورية، اشتركت العناصر التي شكّلت لاحقاً حزب بهاراتيا جاناتا في ائتلاف معارض واسع تكّّل بالنجاح. أما الحزب نفسه فقد تشكّل في العام 1980 وبدأ بدمج خطابه القومي الصاخب ببرنامج موالٍ لجالية رجال الأعمال وأكثر جاذبية لعناصر من الطبقة الوسطى الهندية Padeep Chhibber, Who Voted for the Bharatiya Janata Party?, British Journal of Political Science, vol. 27, no. 4 (1997), pp. 631-639.. وعلى الرغم من سمعته المتطرّفة، تمكّن الحزب من زفّ نجاحه الانتخابي إلى عملية بناء الائتلافات، الأمر الذي مكّنه من تشكيل حكومة لفترة وجيزة في العام 1996، ثم من ممارسة الحكم بين عامي 1998 و2004.

لقد أظهر حزب بهاراتيا جاناتا قدرة على إعادة قولبة برنامجه بهدف كسب الأصوات (في هذه الحالة عبر الانحياز إلى القطاع الخاص) وعلى تشكيل ائتلافات مع أحزاب أخرى. لكن، كما لاحظ سانجاي روبريليا (Sanjay Ruparelia)، لا يجب أن يُعتبر ذلك دليلاً لا يدحض على أن المؤسسات قادرة على إجبار حزب على الانخراط في سلوكيات محدودة ذاتياً. فالحزب كان يُقدّم على الإضافة على خطابه لا على تعديله. ومثله مثل الحركات على أطراف النظام السياسي، واجه حزب بهاراتيا جاناتا توترات لوقوعه بين مطرقة ضغوط قاعدته، وبين سندان الحاجة إلى تشكيل ائتلافات مع أحزاب أخرى. ومثله مثل الأحزاب الأخرى، اختار أن يتفاعل ليس فقط من خلال اتخاذ خيارات صعبة أحياناً، بل عبر محاولة تجنّب هذه الخيارات أيضاً، وفي هذه الحالة من خلال السعي إلى تعبئة أنصاره بواسطة خطوات تصعّد التوترات المجتمعية. وقد أسفر مثل هذا التكتيك عن تصعيد وتائر العنف ومُفاقمة الاستقطاب السياسي بطريقة صبّت في صالح حزب بهاراتيا

جانان سانجاي روبراليا، Rethinking Institutional Theories of Political Moderation: The Case of Hindu Nationalism in India, 1996-2004, }
Comparative Politics , vol. 38, no. 3 (2006), pp. 317-336..
استخدام تقنيات الاستقطاب لأغراض انتخابية ليس من اختراع بهاراتيا جانانا، لا بل الواقع أنه في بعض البلدان قد تقوم الأحزاب السياسية التي تسعى إلى تعبئة أنصارها، باستحضار أو تسييس الانقسامات التي كانت ناتئة وجليّة في السابق انظر على سبيل المثال :
Adrienne LeBas, Polarization as Craft: Party Formation and State Violence in Zimbabwe, Comparative Politics , vol. 38, no. 4 (2006), pp. 419-438..
بيد أن تأثيرات مثل هذه التقنيات قد تكون مُهلكة وقاتلة في أوضاع البلدان الأقل استقراراً.

إن الفرص التي وفّرتها السياسات الهندية سمحت لحزب بهاراتيا جانانا، على المدى القصير على الأقل، بأن يتجنّب أن يطرح جانباً بعض مجالات أيديولوجيته التي أدت إلى شهرته كحزب وصلي - انقطاعي مناوئ للنظام. وهذا ما قلّص من حدّة القومية الصاخبة وغير المتسامحة للحزب. إلا أن مثل هذه العملية لم تحدث إلا بالتدريج. والدرس الذي يُستقى من تجربة حزب بهاراتيا جانانا هو أن قادة الحزب الخلّاقين قادرون على التجاوب مع التهديدات والفرص بمروحة واسعة من الطرق، بدلاً من القيام بالتزامات أيديولوجية واضحة. وهذا ما تمكّن قادة بهاراتيا جانانا من تجنّبه.

الآن، إذا ما وسّعنا دائرة تركيزنا قليلاً، سنعاين أنواعاً أخرى من الأحزاب والحركات التي حاولت أن تتذوق طعم فوائد المشاركة من دون تقديم التزامات أيديولوجية واضحة قد تؤدي إلى تقليص درجة جاذبيتها أو قسمة قواعدها. الأحزاب التي تمّ التطرّق إليها حتى الآن، من الاشتراكيين والفاشييين والشيوعيين والخضر إلى القوميين والدينيين، تتشاطر كلها سمة مشتركة واحدة: كل منها يرى نفسه ممثلاً لمصالح المجتمع ككل، أو على الأقل الأغلبية (سواء أكانت حائزة على أصوات هذه الغالبية أم لم تكن). وهذا يرفع وتيرة الجاذبية الانتخابية وفي خاتمة المطاف جاذبية الديمقراطية كمبدأ. فالحزب الذي يعتبر نفسه ممثلاً للأغلبية، ينظر إلى ممارسات مبدأ الأغلبية العددية على أنها تخدّم مصالحه بعيدة المدى. والواقع أن عملية التسييس غالباً ما دفعت الأحزاب والحركات إلى الابتعاد عن موقفها الأيديولوجي المناوئ للنظام، فيما هي تبقى وصليّة - انقطاعية مناوئة للنظام.

لكن، ماذا عن الأحزاب التي تسعى إلى ترقية مصالح جزء من المجتمع؟ الغريب هنا أن مثل هذه الأحزاب غالباً ما تُظهر النمط المعاكس تماماً: فتسييسها يؤدي بها إلى تقليص طابعها الوصلي - الانقطاعي المناوئ للنظام، فيما هي تسعى إلى الحفاظ على نقائنها كأحزاب أيديولوجية مناوئة للنظام. بكلمات أخرى، إنها سترفض النظام من حيث المبدأ، لكنها ستشارك في الممارسة في سبيل حصد الفوائد لقواعدها الانتخابية. إن الأحزاب الإثنية والأقلاوية، كتلك الموجودة في إيرلندا الشمالية، وإسبانيا، وإسرائيل، غالباً ما تُظهر ميلاً يدعو إلى الإطالة على النظام بطريقة باردة ولكن ذرائعية. مثل هذه الأحزاب تتخذ مواقف أيديولوجية صارمة ضد النظام، خاصة حين يبدو أن هذا الأخير يعدّ قواعدها بوضعية خاضعة بشكل دائم. في بعض الأحيان يتخذ هذا شكلاً عنيفاً (كما في حالتي إيرلندا الشمالية والباسك). وفي أحيانٍ أخرى، يتخذ شكل معارضا قوية ولكن غير عنفية (كما مع الأحزاب العربية في إسرائيل)، أو الازدراء الصامت (كما مع غلاة اليهود

الأورثوذكس في إسرائيل (للتبعية محاولات فهم مثل هذه الأحزاب، انظر، Sultan Tepe, Religious Parties and Democracy: A Comparative Assessment of Israel and Turkey, Democratization , vol. 12, no. 3 (2005), pp. 283-307; and Peter R. Neumann, 'The Bullet' and the Ballot Box: The Case of the IRA, Journal of Strategic Studies , vol. 28, no. 6 (2005), pp. 941-975.. لكن، إذا ما عُرض على قواعد تنازلات حقيقية، مثل الضمانات الاجتماعية والمقاعد الوزارية والإصلاح الدستوري واللامركزية، فإن هذه الأحزاب المناوئة للنظام قد تبتلع الطعم. وعموماً تميل هذه الأحزاب في الأغلب إلى تقديم تنازلات تكتيكية بدلاً من قبول النظام المهيمن كخيار واضح واستراتيجي. فحتى التلميح إلى تحوّل أيديولوجي يكون صعباً بالنسبة إلى هذه الأحزاب التي لديها أجنحة عسكرية (أو التي تمثل قواعد لديها مثل هذه الهيئات) لأنها ستقع بين فكي مجموعة عسكرية قادرة على تعطيل أي مقارنة شاملة للجميع وبين القاعدة الشعبية الأوسع التي تأمل أحياناً بحصد مكاسب عملية.

تاسعاً: الخروج من الموقع الطرفي؟ الدروس الدولية

نستطيع الآن أن نوغل أبعد من ذلك لتحديد المقولة بأنه «مع الوقت، وفي حال وجود عملية تُقدّم مكافآت أساسية لقاء المشاركة وأيضاً مخاطر أساسية لاستراتيجيات مغايرة»، فإن الحركات على أطراف النظام ستصبح بالفعل مهيمنة وتتموضع لتأمين أهدافها عبر النشاط السياسي السلمي والشرعي.

يتعيّن التشديد مجدداً بأن هدفنا في هذا الفصل يقتصر على تسليط الضوء على العوامل المحتملة ذات الصلة المباشرة بالموضوع بهدف فهم تطوّر هذه الحركات. كابوشيا (Capoccia)، وهو مؤلف إحدى أكثر الدراسات دقّة حول هذا الموضوع، يستنتج بإذعان أن «السياسات المقارنة لم تحقّق بعد المعرفة المنهجية الدنيا للظاهرة المعقّدة الخاصة بردود الفعل على التطرف في الديمقراطيات» Giovanni Capoccia, Defending Democracy: Reactions to Extremism in Interwar Europe (Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press, 2005), p. 242.. وحتى لو كان ثمة دروس محددة من هذه التجارب، إلا أنها قد تكون مرشداً غير كامل لاستكشاف الظروف الخاصة بالوطن العربي.

ومع ذلك، إذا ما تعلّمنا شيئاً ما، فإننا نكون قد كشفنا الكثير ممّا هو إichائي إلى حدّ كبير. إذ ما الذي يُفسّر توقّيت التغيير؟ وكيف يمكن حسابان المخاطر والفوائد؟ وما طبيعة التسييس التي لطالما أشرنا إليها؟

عاشراً: مع الوقت: صعوبات الأيديولوجيا والتجربة

يجب أن نشته بأن الأيديولوجيا يمكن أن تكون مهمة، خاصة حين يتعلّق الأمر بالتوقّيت وبوتائر التغيير. وهذا يسير في عكس مزاج العديد من الدراسات الأخيرة. فالباحثون الذين درسوا عملية اندماج الحركات على أطراف النظام، يطلّون عموماً على التغيير الأيديولوجي على أنه لاحق وليس مسبباً لتغيير السلوك. ويوضح ستاثيس أن. كاليڤاس (Stathis N. Kalyvas) في معرض كتابته عن الأحزاب الدينية:

«ما أؤكد، إذاً، هو أن دراسة التعبئة الدينية تتطلب أن نرى المبادئ الدينية على ما هي عليه، أي: بيانات مرنة ومطواعة لنوايا سياسية غالباً ما تكون متناقضة، وهذا على عكس البرامج السياسية التكنية الجامدة. وبالتالي، نحن في حاجة لتجاوز علوم اللاهوت، وعلم المعاني في الأنماط اللغوية، والأيدولوجيا، والبحث عن «المضمون» أو «التفسير الصحيح» للمبادئ الدينية والتركيز على اللاعبين والمؤسسات Kalyvas, Unsecular Politics and Religious Mobilization: Beyond Christian Democracy, p. 297..

كالفاس على حق. فالأيدولوجيات، وعلى الرغم من الجدّة التي يتعامل بها أنصارها معها، غالباً ما تكون عامة وطيّة، وبالتالي فهي مرشد للعمل لا يثبت على حال.

ومع ذلك، الأيدولوجيا يمكن أن تُحدث فرقاً: إذ إن تدقيقاً من كُتب في تجربة الأحزاب التي أشرنا إليها آنفاً نَشِي بأنه حتى لو تغيّرت الأيدولوجيا نفسها في خاتمة المطاف تحت الضغط، إلا أنها تفعل ذلك ببطء وبشكل غير متكافئ. فالعقائد، والبرامج، والبيانات، يمكن أن تجعل سلوك الأحزاب الأيدولوجية صعباً نوعاً ما. إذ هي غالباً ما تلتوي وتتطور، لكنها تميل إلى أن تفعل ذلك بتردد وممانعة وبشكل متطوّر. الأيدولوجيا ليست مجرد شيء يمكن قبولته للتودّد للمشكّكين. والبيانات الأيدولوجية والبرنامجية التي يُصدرها حزب ما تُستخدم لإرشاد القادة، وحلّ المجادلات بين فصائل الحركة، وحفز الأنصار وجذبهم. وفي حين أنه يمكن تطبيق البيانات العامة بوسائل عديدة متباينة، إلا أنها ليست مرنة بلا حدود ولا يمكن تغييرها سريعاً من دون المخاطرة الكبيرة بحدوث انشقاق أو تنفير مجموعات رئيسة. فالتحوّلات المتكررة أو الراديكالية يمكن أن تستدرج نُهم الانتهازية التي يُطلقها بعض الأنصار والنقاد على حدّ سواء. علاوة على ذلك، سيتردد قادة الحركات الأيدولوجية في طرح البيانات القوية جانباً، تلك البيانات التي جذبتهم أصلاً إلى الحركة في المقام الأول.

وهكذا، وحين تتجّاب الأحزاب التي تمّت دراستها في هذا الفصل مع الفرص والتهديدات، فإنها غالباً تقريباً ما تتحرّك بحذر، وخطوة خطوة. أو ربما بكلمات أدقّ، تقوم باتخاذ سلسلة طويلة من نصف الخطوات: خوض الانتخابات البرلمانية فيما هي ترفض الاشتراك في الحكومة؛ والحصول على تنازلات سياسية في مقابل الامتناع عن التصويت في البرلمان على قضايا أساسية؛ وتبرير التحوّلات بتعابير تكتيكية لا استراتيجية، والسعي إلى تكييف الالتزامات الأيدولوجية القديمة مع المواقف الجديدة. وعلى سبيل المثال، الاشتراكيون الديمقراطيون والمسيحيون الديمقراطيون لا يتنكّرون لانتقاداتهم المنفصلة للليبرالية، بيد أنهم يهدفون بشكل متزايد إلى التركيز أقل على مناهضة النظام الليبرالي وأكثر على تصحيح ما يعتبرونه تجاوزاته (مع سياسات الضمان الاجتماعي، مثلاً، أو الإجراءات المؤيِّدة للعائلة). وبُعيد الحرب العالمية الثانية، بدأت المسيحية الديمقراطية تحتضن شكلاً من «الشخصانية» (Personalism) «التي بدت مدجّنة للغاية في محاولتها لتصحيح

«فردانية» (Individualism) «الليبرالية» Emiel Lamberts, Christian

Democracy and the Constitutional State in Western Europe, 1945-

1995,} in: Kselman and Buttigieg, eds., European Christian

Democracy: Historical Legacies and Comparative Perspectives , p.

124.. وبالمثل، تكيّفت الأحزاب الاشتراكية الديمقراطية، التي بزغت من بيئة أيدولوجية

حامية الوطيس، مع نظام ما بعد الحرب. بيد أن الدرجة والوتيرة التي أعادت فيها هذه الأحزاب موضعة نفسها تباينت وفق طبيعة التزامتها اللفظية والأيدولوجية، Kitschelt, The Transformation of European Social Democracy , p. 278..

ربما بات لدينا الآن شيء من الفهم للكيفية التي يمكن بها للأيدولوجيا أن تؤثر في توقيت ووتيرة تطور الحزب، لكن ماذا عن توجهاته؟

حادي عشر: المكافآت والمخاطر: الحسبة المعقدة للحركات على الأطراف

دعونا نتحول الآن إلى الفرضية الثانية، وهي أن الأحزاب ستتسيّس في إطار عملية سياسية تُقدّم مكافآت أساسية للمشاركة ومخاطر أساسية للاستراتيجيات الأخرى. في بعض الحالات التي تفحصناها حتى الآن، معظم المكافآت كانت واضحة: فرص الوصول إلى الحكم والتأثير على السياسة العامة. ثم أن هذه الفرص حددتها القواعد والهياكل السياسية (انفتاح الإجراءات الديمقراطية وطبيعة هذه الإجراءات)، كما حددتها أيضاً طبيعة المجتمع (الحركات التي تمثل أغليات محتملة تميل بشكل طبيعي لأن تنظر إلى الإجراءات الديمقراطية على أنها جذابة على وجه الخصوص). إن المخاطر، مثل القمع أو التنافس، كما المكافآت، خدمت للتأثير في الحركات على أطراف السياسة. لكن، وفيما أن هذه المخاطر حقيقية، إلا أن الحركات تتباين في ردودها. فالقمع، على سبيل المثال، غالباً ما يأتي بنتائج عكسية ضد الأنظمة التي تُضعف وتوهن قادة المعارضة الذين يحبّذون الاستراتيجية السياسية. وفي بعض الحالات، أدت الإجراءات القاسية للدولة إلى دفع الحركات إلى التطرف والراديكالية. بيد أن القمع يمكن أن ينجح أيضاً، خاصة حين يترافق مع استراتيجيات أخرى أكثر تحسناً هدفها قسمة قيادة الحركة أو سحب أنصاره

Capoccia , Defending Democracy: Reactions to Extremism in Interwar Europe .. والواقع أنه ليس ثمة طريقة سهلة لتفسير التدجين التدريجي للحركة الإسلامية التركية من دون استحضار موجات القمع، والتدخلات العسكرية، وتهديدات التدخل، والقبضة الثقيلة لقرارات المحاكم.

وفي حين أنه كان ثمة تباين في تأثيرات المكافآت والمخاطر، إلا أن العملية الفعلية التي غادرت فيها هذه الحركات الموقع الطرفي كانت متشابهة نسبياً حين حدثت. فتوافر فرص يعتد بها للوصول إلى الحكم أو التأثير في السياسات من خلال العملية الديمقراطية، أثرت على الحركات عبر تعزيز صعود مجموعة من الناشطين (غالباً ما تكون محتضنة داخل حزب سياسي مرتبط بحركة أوسع) تكون ملتزمة بالعملية السياسية وبتعزيز دورها في النقاشات الداخلية للحركة. بالطبع، كان ثمة أنواع عديدة من الروابط الرسمية وغير الرسمية بين الأحزاب السياسية التي تطرّقا إليها أعلاه والحركات الأوسع التي انبثقت منها. بيد أنه كان هناك اتساق مفاجئ في النقاشات التي جرت في أوساط الناشطين في هذه الحركات والأحزاب حول مسألة المشاركة السياسية. كان ثمة نقاط مشتتة: حول ما إذا كان يجب طرح مرشحين للانتخابات؛ وحول العلاقة بين البرلمانين وقيادة الحركة الأوسع؛ وحول الانضمام أم لا إلى الحكومة. في كل هذه القرارات، وعلى المدى الطويل (لأسباب التي ذكرناها آنفاً، كان هناك غالباً تأخير)، مالت الأحزاب التي تطرّقا إليها إلى الارتفاع فوق وضعية الانغلاق والنزب، سواء أكانت هذه الوضعية من صنع يديها أم لا، فيما كانت القيادة السياسية تزيد استقلاليتها ونفوذها في داخل الحركة.

المكافأة الرئيسة كانت الوصول إلى الحكم والتأثير على السياسة العامة، لكن الأنظمة السياسية الأكثر انفتاحاً يمكنها أيضاً تقديم مكافآت أقل وضوحاً على الفور تكون فوائدها ماثلة أمام أعين الحركة برمتها وليس أمام أولئك المُسيّسين فيها: القدرة على التنظيم والعثور على أفضية الاتصال مع الكتل الحرجة في القواعد. والحال أن هذه المكافأة كانت متوافرة ليس فقط في الديمقراطيات المستقرة، بل كذلك في الديمقراطيات غير الكاملة وغير المستقرة، كما كانت موجودة إلى درجة مهمة في الأنظمة شبه السلطوية أيضاً. وبالتالي، أي حركة تسعى إلى إحداث تغيير سياسي أو اجتماعي، قد تغتنم فرصة مثل هذا الانفتاح لطرح نفسها كحزب سياسي لا يسعى سوى إلى الحماية الشرعية والاعتراف بوضعيته.

لقد أمطنا اللثام أيضاً عن أن التحرك بعيداً عن المواقف الأيديولوجية المناوئة للنظام، منفصل إلى حد كبير عن التحرك نحو مواقع وصلية - انقطاعية مناوئة للنظام. والواقع أن التحرك على المحور الأول غالباً ما يُثبط الحركة على المحور الثاني، فيما يجهد القادة للحفاظ على الأنصار وتحفيزهم خلال فترات التأقلم الأيديولوجي، من خلال اتخاذ مواقف سياسية صاخبة. وعلى سبيل المثال، الحركات الاشتراكية واليمينية التي لم تكن لها سوى فرص ضئيلة للوصول إلى الحكم غالباً ما اكتشفت أن الانفتاح السياسي يوفر لها فوائد حقيقية تكون ضئيلة بحمايتها، لكن مع حوافز ضئيلة للقيام بتطويرات برنامجية. وفي مثل هذه البيئة، كانت الحركات أسيرة الكتل الرئيسة وناشطي القواعد الشعبية في الحركة الذين يقاومون أي تغييرات رئيسة في مواقف هذه الأخيرة. وتبعاً لذلك، تعبئة هؤلاء الأنصار غالباً ما يعتمد ليس على تلطيف الرسالة، بل على دعوات المجابهة والضجيج اللغوي.

ثاني عشر: التسييس: ماذا يعني الخروج من الوضعية الطرفية؟

هذا الكوكتيل من المكافآت والمخاطر، والتوازي المثير في كيفية تقييم ومناقشات الحركات لها، يساعدنا على تحديد ما نعنيه بالتسييس (Politicization) ويسمح لنا بتجنب تعبير «الاعتدال»، مع ما يرتبط به من معانٍ تتباين بين مستخدم وآخر. لقد تبين لنا أن التسييس هو موضوع تنظيمي بقدر ما هو أيديولوجي. وفي هذا الإطار، أي حركة تُعتبر مسيئة تبعاً إلى الدرجة التي تُشدّد فيها على استراتيجيات سياسية تعمل في إطار الترتيبات الدستورية والمؤسسية القائمة.

هذا بالتحديد ما فهمه الاشتراكيون الديمقراطيون، والمسيحيون الديمقراطيون، والشيوعيون، والخضر، وكذلك الإسلاميون: ما هي الأهمية النسبية للسياسة؟ وكيف يجب تنظيم الحزب وكيف يجب أن تكون علاقته بالحركة الأوسع؟ إلى أي مدى يجب أن تستثمر الحركة في السياسة، وكيف يكمل العمل السياسي، أو يحرف الأنظار، عن الاستراتيجيات الأخرى؟ غالباً ما كانت أكثر النقاشات حدة هي تلك التي تجري حول المدى الذي يجب فيه التشديد على السياسة، وعلى مدى جدية المشاركة السياسية (خاصة الانتخابية منها). إن القادة يقلقون ممّا تعنيه درجة وشكل المشاركة حيال مسائل استلحاق حركاتهم، أو حظرها، أو استبعادها، أو امتصاصها، وحيال كسب الأنصار، وخسارة المشايعين، وتحوير الطاقات، وتنمية الموارد لتتبع الحالات التي تنتهج فيها الأحزاب عن عمد السياسات

الاستقطابية، انظر : Ruparelia, Rethinking Institutional Theories of Political Moderation: The Case of Hindu Nationalism in India, 1996-

2004,} and LeBas, Polarization as Craft: Party Formation and State Violence in Zimbabwe..

مثل هذا النقاش يأخذ شكلاً تنظيمياً، ويطرافق أحياناً مع صعود مجموعة محترفة أو مُوجَّهة سياسياً داخل القيادة، وأحياناً أخرى في شكل أحزاب سياسية لها بعض الاستقلالية عن الحركة الأوسع. والحال أن السماح ب بروز قادة سياسيين وهياكل سياسية له جاذبية للحركات التي ترى فرصاً في الحياة السياسية، بيد أن ذلك يحمل معه أيضاً أكلافاً لأولئك الذين ينظرون إلى الفرص على أنها تتضمن تشتيتاً للانتباه وبأنها محدودة بطبيعتها.

وحتى في الحركات التي تلتزم ببعض النشاط السياسي، يصبح السؤال: إلى أي مدى يجب التركيز على السياسة أو في بعض الأحيان لماذا؟ هل الهدف الرئيس للسياسة هو الوصول إلى الحكم أو نشر الرسالة؟ إن هذين الهدفين يُقصيان بعضهما بعضاً، لكنهما على وجه الخصوص في الأنظمة شبه السلطوية أو الديمقراطية غير المؤكدة يشدان نحو اتجاهات متعكسة. فبالنسبة إلى حزب أيديولوجي أو ديني، أو حزب مرتبط بحركة أوسع، ثمة غالباً توجهات متباينة داخل الحزب. وقد كتب كينيث غرين (Kenneth Greene) عن «الساعين إلى المناصب» الذين يعتقدون أنك لا تستطيع تغيير السياسة العامة ما لم تُفَرَّ أولاً بالانتخابات»، وعن «الساعين إلى نشر الرسالة» الذين يصرون، بدلاً من ذلك، على أن «الفوز له قيمة إذا ما عكس التحول الاجتماعي من أسفل إلى أعلى فقط. Kenneth F. »

Greene, Creating Competition: Patronage Politics and the PRI's Demise, Kellogg Institute Working Paper 345, University of Notre Dame, December 2007. Available at: ..

الأنظمة شبه السلطوية لا تترك سوى حفنة من عمليات الانفتاح أمام «الساعين فقط إلى المناصب»، ومع ذلك، غالباً ما يولد ذلك توترات بين أولئك الذين يرغبون ببناء حزب سياسي وأولئك الذين يسعون إلى التركيز على الهدف الأسمى والأهم للحركة الاجتماعية. هذان المعسكران يستطيعان الادّعاء (وهذا ما يفعلانه بالفعل) بأن أهدافهما واحدة فيما التباين بينهما ينحصر في التكتيكات.

إن تعبير التسييس، وعدا عن التقاطه العملية كما تختبرها غالباً الحركات، له فائدة أخرى تتمثل في لفت انتباهنا إلى الطبيعة المزدوجة لهذه العملية: إذ من الضروري التساؤل ليس فقط عما إذا كانت هذه الحركات تعيد تنظيم نفسها أو توجهاتها (كما يتضمن تعبير «الاعتدال»)، بل أيضاً ما إذا كان النظام الذي تعمل في إطاره يحفزها على أن تفعل ذلك.

ثالث عشر: التحوّل نحو الحركات الإسلامية في الوطن العربي

إن مروحة التجارب التي أشرنا إليها حتى الآن، تشي بالعديد من نقاط التوازي مع الحركات والأحزاب الإسلامية في الوطن العربي، هذا على الرغم من أن كل المقارنات تبقى ناقصة وغير كاملة. لقد تعلّمنا أن الحركات على أطراف النظام السياسي تتفاعل مع الحوافز السلبية والإيجابية ولكن غالباً ببطء وصعوبة؛ وبأن التباين يبرز بين هذه الحركات وفي داخلها حول المدى الذي يجب معه تهمين الحوافز الإيجابية وتجنّب الحوافز السلبية.

كما تعلمنا أن التحرك نحو الانشغال بالسياسة لا يعني بالضرورة تليين مواقف أخرى، وبأن التسييس له مجالات تنظيمية مهمة وليس فقط مجالات أيديولوجية.

وعلى غرار الأمثلة العديدة التي ألمعنا إليها آنفاً، توجد الأحزاب الإسلامية العربية في سياق من الحركات الشعبية التي لها أهداف واسعة (وليس فقط أهداف سياسية). فالقيادة السياسية تتعرض مراراً وتكراراً إلى تحديات من جانب أولئك الذين يرغبون في التشديد على المجالات غير السياسية في أجندات الحركات، كما من جانب من يشتبهون بأن المشاركة في ظل الظروف السائدة ستؤدي إلى الاستلحاق. في بعض الأحيان، قامت الحركات بخطوات كبيرة وسريعة باتجاه قبول الآليات الديمقراطية (بموازرة صورتها الذاتية على أنها تمثل الأغلبية الطبيعية)، وحتى باتجاه الليبرالية (لكن ربما أكثر نحو موقف شبيه بـ «الشخصنة» التي مارسها المسيحيون الديمقراطيون كما أسلفنا). بيد أن هذه الخطوات مثيرة للجدل في صفوف كلٍ من الحزب والحركة الأوسع.

الشبهات بالأحزاب والحركات لا تقتصر على العديدين داخل صفوفها أو لدى الحركة الأوسع المتحالفة معها بشكل غير واضح، بل هي تطل أيضاً القوى السياسية الأخرى. هذه الشبهات تتبع جزئياً من الأيديولوجيات الشاملة للحركات ومن زعمها بأنها تمثل مصالح المجتمع برمته وما يثيره ذلك من مشاعر العداء داخل هذه الحركات ضد كل من لا يشاطرها هذه الأهداف. والواقع أن الأحزاب الإسلامية، ومثلها مثل الأحزاب التي عرضناها أعلاه، تبدو لمنتقديها أنها تجمع بين عييين: فهي «أحزاب مشكاة» تسعى إلى تحقيق أجندة خاصة للغاية. وفي الوقت نفسه، تُدان هذه الأحزاب لزعمها أن لديها علاقة متميزة بالحقائق الشاملة والأبدية.

رأينا في هذا الفصل كيف أن المروحة الغنية من التجارب تُظهر ما يعينه تعبير التسييس، وكيف يحدث هذا التسييس وما يشجعه ويثبطه. إن قسماً من الأنظمة التي درسناها فقط كانت شبه سلطوية، بيد أن تنوع الحالات لا يزال يكشف كيف أن علينا التركيز على العمليات المديدة والطبيعة الصعبة للتغيير الأيديولوجي، وعلى المزيج الغريب من التهديدات والفوائد، والوسائل التي يكون فيها للتطور مجالات تنظيمية كما أيديولوجية، وأهمية التدقيق في كيفية إدراك وتقييم هذه الحركات للتهديدات والفوائد.

نستطيع الآن، ونحن مُسلّحين بمثل هذا الفهم، المضي قدماً في دراستنا للحركات الإسلامية بهدف استطلاع كيف قيّمت وتفاعلت مع الفرص والتهديدات التي فرضتها عليها الأنظمة العربية شبه السلطوية. وتغطيّننا لهذه الحركات ستتقدم على محورين: الأول، في الفصلين الرابع والخامس، سنركّز فيه على نموذج جماعة الإخوان المسلمين عموماً في أربع ساحات: ما هو هذا النموذج وكيف يحتمل أن يعمل في سياق شبه سلطوي؟ في الفصل الرابع، سندرس النموذج الأصلي وسنرى كيف يبدو (صدفة) وكأنه مصمّم للتعاطي بفعالية شديدة مع شبه السلطوية. في الفصل الخامس، سنرى كيف عمل هذا النموذج عملياً في مصر والأردن والكويت وفلسطين، حين أصبحت هذه الأنظمة شبه سلطوية وفتحت وأغلقت مختلف الفرص. ثم سننظر بعدها بشكل أكثر تعمّقا بالطريقة التي كيّفت فيها هذه الحركات منظماتها (الفصل السادس) وأيديولوجياتها (الفصل السابع) رداً على الظروف شبه السلطوية.

الفصل الرابع: النموذج والحركة الأم

"أيها الأخوان المسلمون: أنتم لستم جمعية خيرية ولا حزباً سياسياً ولا هيئة موضوعية لأغراض محدودة المقاصد.

ولكنكم روح جديد يسري في قلب هذه الأمة فيحيون بالقرآن؛ ونور جديد يشرق فيبدد ظلام المادة بمعرفة الله....

فقولوا ندعو إلى الإسلام الذي جاء به محمد ﷺ والحكومة جزء منه والحرية فريضة من فرائضه،

فإن قيل لكم هذه سياسة! فقولوا هذا هو الإسلام ونحن لا نعرف هذه الأقسام،

وإن قيل لكم أنتم دعاة ثورة! فقولوا نحن دعاة حق وسلام نعتقد ونعتبر به "فقرة الاقتباس هي من مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1970)، ص 231.

حسن البنا (1941) تقدّم دراسة طارق مسعود الممتازة حول جماعة الإخوان المسلمين في الانتخابات البرلمانية المصرية الأخيرة حجة مماثلة لكن أكثر تحديداً، وهي أن النظام الانتخابي الذي ظهر في مصر في السنوات الأخيرة مؤاتٍ بشكل مثالي للإخوان المسلمين كمنظمة. أجد هذه الحجة مقنعة، لكن ألاحظ أيضاً أنه علاوة على الطريقة التي يعمل بها القانون (وكما يناسب النظام شبه السلطوي، بسبب سلسلة من التعديلات الإضافية في الإطار التشريعي) فإن حركات الإخوان لا تزال تُبلي بلاء أفضل من معظم قوى المعارضة الأخرى. أما البلدان ذات الأنظمة المختلفة (مثل الأردن، حيث يحلّ مسعود) فهي تكافئ الإخوان أقل من النظام التي برز في العقد الأول من القرن الحادي والعشرين في مصر، لكنها توفّر مع ذلك فرصاً بطريقة تسمح لحركات الإخوان بالتفوّق على أداء معارضيها المنافسين. انظر: Tarek El-Miselhy Masoud, Why Islam Wins: Electoral Ecologies and Economies of Political Islam in Contemporary Egypt, (Ph. D. Dissertation, Yale University, 2008).

وأعدّوا: شعار الإخوان المسلمين

لقد عاينا كيف تعمل شبه السلطوية، وبدأنا نبلور بعض الأفكار حول الكيفية التي تتفاعل بها الحركات الاجتماعية ذات الأجندات الطموحة مع الفرص التي تتركها السياسات شبه السلطوية عائمة. وفي هذا الفصل، سنحوّل اهتمامنا بشكل أكثر تحديداً إلى نموذج جماعة الإخوان المسلمين، الذي هو التركيز المحوري في هذا الكتاب. والحال أنه يبدو عملياً أن الأنظمة شبه السلطوية ونموذج الإخوان المسلمين قد خُلقا لبعضهما بعضاً (وإن بشكل غير مقصود جزئياً). فالأنظمة شبه السلطوية توفّر الظروف التي يمكن أن تزدهر فيها الحركات الإسلامية، على الأقل وفق المعايير الضعيفة التي تضعها حركات المعارضة الأخرى في مثل هذه الظروف. والحركات الإسلامية غالباً ما تكون مستعدة لفرض قيود على نفسها وتقديم الضمانات التي تطلبها الأنظمة شبه السلطوية من المعارضة. وهي

تمتلك المرونة والقدرة على التكيف التنظيميين لإعادة تشكيل نفسها بهدف الإفادة من الفرص، والنجاة من النزوات المتهورة التي تفرضها عليها السياسات شبه السلطوية. ثم أن هذه الحركات تدمج بين الشعور الحازم بمهام الرسالة والمرونة البرنامجية، ما يجعلها في أن تبدو منضبطة ومستجيبة لجمهور معارض في كيان شبه سلطوي.

سندرس في هذا الفصل هذا النموذج أولاً مع إطلالة سريعة على ولادته، ومن ثم نغوص في هذا النموذج بتفصيل أكثر، مركّزين على وجه الخصوص على تلك القسامات فيه التي تبدو مناسبة أيضاً للظروف شبه السلطوية.

ينقسم هذا الفصل إلى أربعة أجزاء. الجزء الأول هو تفحص تاريخي لنشوء جماعة الإخوان المسلمين. بالطبع، تاريخ العقود الثلاثة الأولى من الجماعة معروف جيداً، لكن جهدنا هنا سينصب على استخلاص هذه الأفكار وتطويرها بهدف استطلاع (ضمناً في هذا الفصل وبشكل أكثر وضوحاً في الفصول اللاحقة) لماذا هذه الجماعة قادرة على التفاعل برشاقة مع الظروف شبه السلطوية.

الجزءان الثاني و الثالث من الفصل سيكونان تحليليين لا تأريخيين، لكن الهدف هو نفسه: أولاً استطلاع الشكل التنظيمي المتميز، وثانياً التعرّف على الموقف الأيديولوجي للحركات من نمط الإخوان، مع التركيز على الكيفية التي تُوضع فيها هذه السمات الحركات كي تتفاعل مع الظروف السياسية. وأخيراً، وفي الجزء الرابع، سنُخضع هذه السمات العامة إلى تركيز أكثر، تحديداً عبر مقارنتها مع حركات إسلامية أخرى بُنيت وفق نماذج مختلفة.

في الفصل التالي، سنحوّل انتباهنا نحو مختلف أجنحة الإخوان المسلمين في الوطن العربي. وهدف هذين الفصلين معاً هو تبيان كيف تعمل الحركات في ظروف شبه سلطوية وفهم السياسات المحيطة بالحركات التي تستند إلى هذا الشكل التنظيمي المتميز. لكن في خضم هذه العملية، سنكون قادرين أيضاً على وضع الأساس التحليلي للفصول اللاحقة، الأمر الذي سينقل التركيز من الحركات المحددة إلى التحليل الفكري الخاص بالتأثيرات التنظيمية والأيديولوجية لعملية المشاركة في ظروف شبه سلطوية.

إن الحركات الإسلامية التي تشكّلت وفق نموذج الإخوان المسلمين، لها مروحة غير معهودة من السمات التنظيمية، وهي غالباً ما تُظهر مروحة مماثلة من السمات المتناقضة. إنها مرنة ومتكيّفة، لكنها أيضاً تتفاعل وتتحرك ببطء. السمة الأولى تتجلى بالقدرة على الحفاظ على البقاء في العديد من الأوضاع المختلفة والصعبة. والسمة الثانية تظهر حين تهدر هذه الحركات قدراً مبالغاً فيه من الوقت على قرارات بسيطة، وتُصنّف ردود فعلها البطيئة على أنها تجسيد لفضيلة الصبر. صحيح أن حركات الإخوان لديها المبدأ التنظيمي نفسه للحزب اللينيني، لكنها تمتلك أيضاً حركة اجتماعية واسعة فضفاضة وغير متجانسة. تُظهر الحركات السمة الأولى حين يعمل قادتها بوضوح وفق مبادئ المركزية الديمقراطية، فيدافعون علناً عن القرارات التي يعارضونها في المداولات الداخلية. وهي تُظهر السمة الثانية عبر التمدّد إلى حقول منوّعة والعمل من خلال خضم من المنظمات المتباينة التي تتمتع ببعض الاستقلالية عن الحركة الرئيسية. بالطبع، جماعة الإخوان المسلمين هي منظمة أيديولوجية للغاية ولديها نصوص مُلزّمة وجلسات دراسة، لكنها نادراً

ما تفرض أي أفكار محددة، ولا تسمح أيضاً بأن تتفاقم النقاشات الأيديولوجية بحيث تتحوّل إلى انشقاقات. وفي حين أن مختلف حركات الإخوان تستند إلى الفكرة بأن الدين هو مصدر موحد وسديد للحقيقة، إلا أنها تتسامح مع جملة واسعة من التفسيرات لهذه الحقيقة في صفوفها. وفي ما عدا حفنة من الاستثناءات، تجمع الحركات الإسلامية بين مطلب الولاء الشديد وبنية صنع القرار بشكل جماعي وتوافقي، الأمر الذي يعيق بروز قادة كاريزميين.

هذه حركات غير اعتيادية في بعض المناحي، لكنها ليست فريدة نوعها أيضاً: فهي تتشاطر الكثير من القسمات مع حركات أخرى دينية، وسياسية، وأيديولوجية، واجتماعية. والفقرتان المقتبستان اللتان بدأنا بهما هذا الفصل، ترشدانا إلى وجهات مفيدة تمكّنا من فهم ما هو متميز وما هو غير اعتيادي في الحركات الإسلامية، وما هو عكس ذلك. الفقرة الأولى «وأعدّوا»، كانت شعار الإخوان منذ الأيام الأولى للجماعة. وهي تتشاطرها، بالطبع، مع الكشافة الشعار المعروف أكثر بكثير للإخوان المسلمين، خاصة في الحملات الانتخابية، هو «الإسلام هو الحل». لم أستطع أن أقتفي أثر استخدام هذا الشعار إلى أكثر من حقبة الثمانينيات. أما شعار «وأعدّوا» فهو يظهر على ختم الحركة؛ وهو بالتأكيد يستدعي المقارنة بالكشافة وهذا ليس صدفة بالكامل، بيد أنه مقتبس من القرآن (سورة الأنفال، الآية 60). أنا ممتن لكلارك لومباردي (Clark Lombardi) للفته انتباهي إلى هذا الشعار..

بيد أن التشابه بين الإخوان والكشافة يتجاوز التعابير، إذ إن حسن البناء، مؤسس الجماعة، بدأ عمله التنظيمي في بيئة كان فيها العمل الكشفي والحركات الشبابية المشابهة معروفين تماماً، ولا ريب أنه تأثر جزئياً بها (في الواقع، أسست جماعة الإخوان حركة كشفية خاصة بها (حول تجارب البناء مع الكشافة، انظر- Hasan al-Gudrun Krmer, Banna (Oxford: Oneworld, 2010), pp. 54-57..

بيد أن التشابه هنا ليس سوى جزئي. فالبنا نشط لبناء منظمة أوسع تركيزاً ممّا قد يوحي به النموذج الكشفي. ومع ذلك، التوازي بين الإخوان والكشافة يبقى مفيداً لأنه يلفت الانتباه إلى تركيز الإخوان على التطوير الشخصي وعلى النشاطات الأخرى التي قد تكون بعيدة من اهتمامات الأحزاب السياسية التقليدية.

الفقرة المقتبسة الثانية، في المقابل، تُطَقّ بها قبل سبعة عقود، لكنها معروفة بشكل أفضل بكثير من الشعار. فهي (أو بيانات مشابهة أصدرها البناء في العقد الأول من حياة الجماعة) تُقْتَبَس في العديد، إن لم يكن في معظم، الكتابات العربية حول الإخوان، كما تقفز إلى الوجود أيضاً في عدد لا بأس به من الكتابات باللغة الانكليزية. لكن، ما الذي عناه البناء حين عرّف الإخوان بأنهم «الروح الجديد الذي يسري في قلب هذه الأمة فيحيون بالقرآن؛ ونور جديد يشرق فيبدد ظلام المادة بمعرفة الله»؟ لماذا مثل هذا البيان المُعْرَق في التباسه كان مفيداً للغاية في تسليط الأضواء على طبيعة جماعة الإخوان؟ نحن كعلماء سياسة ربما نعرف كيف ندرس الأحزاب السياسية، والحركات الاجتماعية، والطرق الدينية. لكن، ماذا نفعل بتعابير مثل «روح جديد» و«نور جديد»، وخاصة تلك التي «لا تعرف» الانقسامات أو التمايزات؟

إعلان البنا مفيد بالتحديد لأنه يشي بمنظمة لها العديد من الأشكال: فهي تُظهر الأشياء العديدة التي يعمل الإخوان كي يكونونها. وهو (الإعلان) يوضح الأجندة المرنة والعامّة للحركة ويقترح مروحة منوّعة من التعابير التنظيمية. نحن سنحتاج، (خدمة لأهدافنا البحثية هنا بما أننا نرغب في فهم شيء ما عن الحركات الإسلامية في العمل السياسي) إلى أن نسبر غور الطريقة التي تحاول فيها هذه الأخيرة أن تكون أحزاباً سياسية ولا تكون أحزاباً سياسية في الوقت نفسه. كما نحن في حاجة إلى أن نكون يقظين حيال التباين في كلّ من طبيعة ودرجة انخراط هذه الحركات في السياسة مع الوقت، وحيال الوسائل التي تتقاطع فيها الأهداف السياسية مع الأهداف اللاسياسية (ولكن قد تعمل في أهداف معاكسة أيضاً).

أولاً: الحركة الأم: نموذج الإخوان المسلمين في مصر

لقد حدّدت جماعة الإخوان المسلمين النمط الذي يجب أن يُحتذى للحركات الإسلامية الأخرى التي تناقش في هذا الكتاب. كما أن العديد من مختلف الحركات التي فرّختها في بلدان أخرى، تُواصل الإشارة إلى المنظمة المصرية الأصلية على أنها «الحركة الأم». ثم أن التنظيم المرن لهذه الأخيرة وتشديدها العام (وأحياناً الغامض) على الإصلاح، وفّر المثال واللغة اللتين حاولت الحركات الأخرى أن تحذو حذوهما. هذا التنظيم وتلك الأيديولوجيا أسفرتا عن دفع الجماعة إلى زيادة انخراطها السياسي ببطء مع الوقت. ولذلك سنُقيم وجهنا الآن نحو تشكيل جماعة الإخوان وتسيّسها التدريجي (وإن الجزئي) ثمة أدبيات كثيفة عن تاريخ الإخوان في كلّ من الإنكليزية والعربية. قراء الإنكليزية يتوافر لهم العديد من الدراسات بحجم الكتب التي تتقاطع إلى حد ما ولكن تشدّد على مراحل مختلفة. حول تأسيس الجماعة والعقدان الأولان من تاريخها، العمل الرئيس هو، Brynjar Lia : The Society of the Muslim Brothers in Egypt: The Rise of an Islamic Mass Movement, 1928-1942 (Reading, UK: Ithaca Press, 1998). كتاب آخر يغطي مرحلة التأسيس ولكن يركّز أكثر على فترة الأربعينيات والخمسينيات : Richard Mitchell, The Society of the Muslim Brothers (Oxford: هو Oxford University Press, 1993). وتوليفة كرايمر Hasan al-Banna مفيد للغاية. لتحليل واضح للإخوان كحركة اجتماعية، انظر Ziad Munson, Islamic Mobilization: Social Movement Theory and the Egyptian Muslim Brotherhood, Sociological Quarterly , vol. 42, no. 4 (2001), pp. 487-510. لفرة الستينيات والسبعينيات، انظر Barbara Zollner, The Muslim Brotherhood: Hasan al-Hudaybi and Ideology (Abington: Routledge, 2008). وحول بروز الجماعة مجدداً في السبعينيات والثمانينيات، انظر Carrie Rosefsky Wickham, Mobilizing Islam: Religion, Activism, and Political Change in Egypt (New York: Columbia University Press, 2002). وهذا الكتاب ربما يكون الأكثر فائدة. هناك أيضاً كتاب قيّم آخر عن العقود الأخيرة : Hesham al- Awadi, In Pursuit of Legitimacy: The Muslim Brothers and Mubarak, 1982-2000 (London: Tauris Academic Studies, 2004). وحول التنظيم العالمي، انظر Alison Pargeter, The Muslim Brotherhood: The Burden of Tradition (London: Saqi Books, 2010).

وحول أهمية الحركات الراديكالية المنبثقة من الإخوان، انظر John Calvert, Sayyid Qutb and the Origins of Radical Islamism (New York: Columbia University Press, 2010). لقد أثارت كتابات البنا الأيديولوجية والبرنامجية تحليلات وتعليقات واسعة من مروحة كبيرة من المثقفين في العالم العربي. لا أدعي تغطية هذا النقاش بكثافة هنا. لمثال أنموذجي لمتقف مصري نافذ. انظر- Thisis How Tariq al-Bishri Reads the Writings of Hasan al-Banna, October 2007, . .

تشكّلت جماعة الإخوان المسلمين في مصر العام 1928 وانتشرت بسرعة، أولاً في المجتمع المصري ثم لاحقاً بشكل أوسع في العديد من البلدان العربية (وفي خاتمة المطاف خارج الوطن العربي). انطلقت الحركة من الإسماعيلية، وهي مدينة إقليمية، لكن مقرّها العام كان ينتقل مع حسن البناء، المؤسس، إلى القاهرة العام 1931. حتى خلال تأسيسها، كان تركيز الجماعة كثيفاً وطموحاً. فهي حاكّت ليس فقط الكشافة، بل أيضاً المنظمات التبشيرية المسيحية وسرعان ما انغمست في العمل الدعوي، والتعليمي، والديني حول كيفية تصميم نفسها كحركة دعوة، انظر Heather J. Sharkey, American Evangelicals in Egypt: Missionary Encounters in an Age of Empire (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2008), p. 107, والمعمل المقبل .. Beth Baron الروايات الرئيسة لأصول الجماعة تشدّد على أن البنا كانت تحقّزه منذ البداية الرغبة في تشكيل منظمة واسعة تتجاوز الأشكال التنظيمية المقيدة القائمة (على غرار حركات الشبيبة والجمعيات الخيرية) هذه هي الفكرة المركزية لليا Lia, The Society of the Muslim Brothers in Egypt: The Rise of an Islamic Mass Movement, 1928-1942. وهي تشدد على هذه النقطة ربما أكثر من ميتشل (Mitchell) في The Society of the Muslim Brothers. لكن لوحتها متسقة بالتأكيد مع رواية ميتشل السابقة..

والواقع أن أعضاء الإخوان المسلمين في مختلف البلدان يواصلون إلى اليوم وصف أهدافهم بأنها إصلاح الفرد وإصلاح المجتمع، بالطبع وفق الخطوط الإسلامية. ومثل هذه الأجندة الطموحة تقترح مروحة واسعة من النشاطات: من تشكيل مجموعات الدراسة الصغيرة والعمل التربوي والنشاط الخيري ومناصرة القيم الدينية (عبر الدعوة والنشر، على سبيل المثال)، إلى خوض الانتخابات. كما أن التزايد السريع لعضوية الإخوان (بعد عقد واحد فقط، جذبت ما يتراوح بين 100 ألف إلى 500 ألف عضو Lia, Ibid., p. 154, reporting British intelligence estimates from 1944, سمح لها بانتهاج المزيد والمزيد من هذه النشاطات.

بدأ دخول جماعة الإخوان إلى النشاط السياسي في وقت مبكر، لكنه بدا في البداية انخراطاً حذراً وخجولاً. ففي الثلاثينيات، تحاشت الجماعة خوض غمار التحالفات السياسية المحكمة، ومع ذلك وجدت نفسها منغمسة في حمأة التنافسات بين القوى السياسية المصرية (وأحياناً جلبت على نفسها السمعة بأنها قريبة من القصر أو من بعض السياسيين المحدّدين). وإضافة إلى شق طريقها في مجال الاصطفافات السياسية، ركّزت قيادة الحركة على بضع قضايا إسلامية لها مضامين سياسية حادة: النشاط التبشيري المسيحي، والامبريالية البريطانية، والصراع المتفاقم بين العرب واليهود في فلسطين المجاورة.

في البداية، اقتصر النشاط السياسي للإخوان على مجرد مناصرة هذه القضايا في النقاشات العامة، لكن إغراءات المشاركة السياسية المباشرة والنشطة جذبتهم في بعض الأحيان حين يكون هناك في الميزان انتخابات تنافسية (في فترة ما بين الحربين في مصر، كانت مثل هذه الانتخابات غير منتظمة نوعاً ما، إذ إن الدستور كان معلقاً عملياً طيلة معظم العقد الأول من ظهور الإخوان). الخطوات نحو العمل السياسي تضمنت الشدّ والجذب في آن. فالجماعة أُجبرت على العمل السياسي لخدمة أجندتها الخاصة؛ وفي الوقت نفسه كان القادة السياسيون من مختلف الألوان يجدون في صفوف الإخوان قواعد انتخابية محتملة ومهمة.

لكن، وعلى الرغم من كل الحوافز للمشاركة السياسية، إلا أن المناخ السياسي أثار انخراطاً متريداً ومتناقضاً للإخوان. فهو لاء، وبما اشتهر عنهم من نفور من الحزبية والحذر أحياناً من أن يُصنّفوا بإفراط في صف قوة سياسية محدّدة، مالوا إلى القيام بخطوة إلى الوراء وأخرى إلى الأمام حين كانت تبرز مسألة المشاركة السياسية. بيد أن التحرك المتردد والمُتطوِّح نحو المشاركة السياسية، لم يكن فقط حصيلة المداولات الداخلية في الحركة. فالنظام السياسي المصري بدا أنه يتأرجح بين تشجيع الإخوان على المشاركة وبين الحدّ بشدة من دورهم. ثم أن نوبات الإجراءات السلطوية وإجراءات الطوارئ، التي نجم بعضها عن الصراعات السياسية الداخلية المصرية وبعضها الآخر عن الحرب العالمية الثانية، جعلت قادة الإخوان غير متيقّنين من موقع الحركة بفعل القواعد المتقلّبة للحياة السياسية. كما أن القيود السياسية غالباً ما أدّت إلى الحدّ بشدة من النشاط السياسي للإخوان (لا بل حتى أدّى إلى إجراءات إدارية واعتقالات بحق قادة الحركة). وقد مالت القيادة إلى الردّ على مثل هذه الإجراءات باللجوء إلى حلفاء محتملين، وإلى التخفيف من خطابها السياسي وتحويل انتباهها إلى نشاطات لا سياسية أقل إثارة للجدل. وعلى سبيل المثال، اندفعت جماعة الإخوان إلى تسجيل طلب لدى وزارة الشؤون الاجتماعية للحصول على مظلة قانونية لنشاطاتها الخيرية والاجتماعية ولإطلاق الإشارات بأنها تشدّد على هذا النوع من العمل وليس على السياسات الانتخابية.

قبل العام 1941، قرّرت المنظمة خوض الانتخابات البرلمانية إذا ما سنحت الفرصة، لكن ليس تحت أي علم حزبي. ومع ذلك، انسحب مرشحوها حين جرت الانتخابات في السنة التالية بعد أن تعرّضت المنظمة إلى ضغوط شديدة من زعيم حزب الوفد الوطني (الذي كان منتصراً في خاتمة المطاف (في حين أن كتاب ميتشل The Society of the Muslim Brothers , p. 27, يعتمد على روايات حول قادة الإخوان ويشدد على التنازلات التي كسبها البنا في مقابل الانسحاب، تصف ليا في The Society of the Muslim Brothers in Egypt: The Rise of an Islamic Mass Movement, p. 269, 1928-1942 القرار على أنه نتيجة لإكراه رسمي. كما تعطي تاريخاً أبكر (1938) للقرار حول الترشّح للبرلمان . وفي العقد التالي، نما انخراط الإخوان بشكل ملحوظ في العمل السياسي طيلة فترة الأزمات الدولية المتفاقمة وتساعد اللااستقرار المحلي. بيد أن أفقها توسّع الآن إلى ما يتعدى البرلمان. فهي شكّلت جهازاً خاصاً لتوفير التدريب لأولئك الذين يرغبون في القتال لنصرة قضية المسلمين في فلسطين، وجزئياً لتحضير أنصارها لقتال الإمبريالية البريطانية في مصر. كما أن أعضاء الجماعة انغمسوا في أعمال عنف محلية أيضاً، على الرغم من أن السؤال حول المدى الذي كان فيه كبار

القادة يستحسنون أو يُصادقون على مثل هذه الأعمال، بقي منذ ذلك الحين مثيراً للجدل الحاد.

مع الوقت، كانت علاقة الإخوان مع بعض مَنْ هم في السلطة السياسية تتوتر بشكل متزايد، وعمدت الحكومة المصرية في خاتمة المطاف إلى حظر المنظمة مُستخدمة سلطة الأحكام العرفية. لكن أحد أتباع الإخوان اغتال رئيس الوزراء الذي قام بهذا الإجراء، وبعدها بقليل قُتل حسن البنا نفسه (في جريمة سياسية أُنحيت اللائمة فيها عموماً على الشرطة المصرية).

بعد أن تعرّضت الجماعة إلى الحظر القانوني وفقدت مؤسّسها الكاريزمي، شابها التردد حيال ما يجب أن تفعل. بيد أنها في نهاية المطاف جلبت شخصية خارجية، وهو القاضي البارز المحترم حسن الهضيبي، لترؤس الجماعة. وقد حاول هذا الأخير أن ينتهج صراطاً تصالحياً، فتحرّك لضبط وإلغاء الجهاز الخاص. لكن جهوده واجهت مقاومة من داخل المنظمة. وهكذا، وعلى الرغم من أن الشكوك والعداوة الرسميين تقلصا، إلا أنهما لم تختفيا.

في العام 1952، أطاحت مجموعة من ضباط الجيش، الذين للعديد منهم علاقات مع الإخوان، الملكية وألغت الدستور وحظرت أيضاً الأحزاب السياسية حول هذه الفترة عموماً، انظر Joel Gordon, Nasser's Blessed Movement: Egypt's Free Officers and the July Revolution (Oxford: Oxford University Press, 1992) لبرهة وجيزة، اعتبرت الجماعة أن ثمة إمكانية لإقامة علاقة أكثر تعاوناً مع الحكومة، ودُعيت بالفعل لفترة قصيرة إلى الاشتراك في الحكومة. وبما أنها ليست حزباً سياسياً، فإنها في البداية لم تُحظر وبدأت بالتالي وكأنها تحظى بمعاملة تفضيلية. لكن بعد شهر العسل القصير هذا، أثبت النظام الجديد أنه مرتاب حتى أكثر من سلفه بالجماعة. وحين اتهم عضو في الإخوان بمحاولة اغتيال جمال عبد الناصر، أحد القادة الجدد في مصر، شنّ النظام الجديد حملة شرسة ضد الحركة، فتم اعتقال قادتها، وشُكّلت محكمة خاصة لا يعتدّ بها لمحاكمتهم. وفي خاتمة المطاف، أُعدم ستة منهم وسُجن عديدون أو فروا من مصر. وفي حين أن الجماعة حافظت على وجود هيكلها خلال سنوات ناصر (لا بل أظهرت علائم انبعاث مؤقت في مصر في أوائل الستينيات)، إلا أنها لم تكن قادرة على البروز مجدداً في مصر حتى فترة السبعينيات، وهي منذ ذلك الحين تعمل في ظل مجموعة متحوّلة من القواعد غير الملائمة إلى حدّ بعيد (وغير المكتوبة عموماً).

إذا كانت حقبة ما بعد الأربعينيات شهدت عدم استقرار ومشاكل في مصر، إلا أنها عاينت أيضاً توسّع جماعة الإخوان خارج البلاد. وحتى قبل ذلك، في النصف الثاني من الثلاثينيات، أبدت الجماعة اهتماماً بالانتشار وراء البحار. لكن في الأربعينيات بدأت تبرز منظمات كاملة في العديد من البلدان العربية. غالباً ما كانت هذه الحركات تستلهم جهود المصريين الزائرين أو المقيمين في البلدان العربية. علاوة على ذلك، جذّب صعود الإخوان المسلمين في مصر انتباه وإعجاب مواطنين من الدول العربية قاموا بعد ذلك بجهود محلية بحفز ودعم عموماً من الحركة الأم. ومنذ البداية، أفرزت مختلف الجهود قادة محليين، في الوقت نفسه الذي واصلت فيه هذه الحركات الارتباط بالجماعة المصرية (المرشد العام للحركة في مصر يحتل أيضاً منصب رئيس التنظيم العالمي حتى اليوم). من

الناحية العملية، تعمل مختلف الحركات في البلدان العربية (ولكل منها قيادتها المحلية ومرشدها العام) بشكل مستقل إلى حد كبير عبر تطبيق النموذج المطواع والمرن في بيئتها الخاصة.

ثانياً: التنظيم والأشكال

تُظهر الحركات الإسلامية المستندة إلى نموذج الإخوان المسلمين قسماً تنظيمية وأيديولوجية مشتركة. بيد أن هذه القسماً لا تتكرر بحذافيرها في كل دولة. بدلاً من ذلك، تتميز كل حركة وطنية بالمرونة، والاستجابة للبيئة الخارجية، وتجنب التكرار الجامد. وهكذا، فإن السمات المشتركة، وفي حين أنها ملحوظة بشكل فاقع، إلا أنها أيضاً عامة للغاية. وقبل توصيف المنظمات المحددة قيد الدرس هنا، دعونا نستطلع هذه الأشكال التنظيمية العامة والأفكار الأيديولوجية في هذه العائلة من الحركات الإسلامية.

تُظهر الحركات التي تستلهم الإخوان المسلمين ثلاث سمات تنظيمية مميزة: المنظمة الرسمية، والانخراط الاجتماعي والسياسي، والمرونة التي تترافق على شفير الانتهازية.

1- سمة الشكل

ربما كانت السمة الأكثر تميزاً للحركات الإسلامية التي تنحو منحى نموذج الإخوان المسلمين هي السمة الشكلية: فعلى الرغم من كل مشاكلها للحصول على الوضعية القانونية، إلا أنها لا تزال تجهد لإيجاد قوانين داخلية، ومعيّار واضح لمختلف تسلسلات العضوية، وترتيبات داخلية منتظمة، وإجراءات راسخة لاختبار الكوادر القيادية، وتحديد السياسات والمواقف، وهيئات استشارية وإعدادية لصنع القرار، إضافة إلى هيئات متخصصة لها مهام وظيفية واضحة ليست كل الإجراءات المعتمدة علنية. لكن في 5 تشرين الثاني/نوفمبر 2009، نشرت صحيفة الدستور المصرية سلسلة من وثائق قوانين داخلية وتنظيمية. وقد لفتت نظري إلى هذه الوثائق مُدونة لناشط يافع في الإخوان، عبد المنعم محمود .. : (Abd al-Mun'im Mahmud) وكلما تمكّنت الحركات الناجحة والمُعترف بها قانونياً من مأسسة هذه السمات، (ومعها حتى الحركات التي تعمل من خارج الإطار القانوني، حين يُجبر بعضها جزئياً أو إلى حد كبير على العمل السري)، فإنها تواصل السعي إلى إسباغ درجة من الشكلية والدقة على إجراءاتها الداخلية. والحال أن الحركات لا تعمل بكفاءة ولا التزام بالإجراءات الشكلية وحسب، بل هي تفاخر أيضاً بقوة بأنها تفعل ذلك. قد يكون اتخاذ القرار في بعض الأحيان مُعوقاً ومرهقاً، لكن القادة غالباً ما يعتبرون ذلك دليل قوة: «فكل خطوة تكون مدروسة»، وهم كثيراً ما يتناغمون للإيحاء بجديّة ودراية عمليات صنع القرار لديهم. ثم أن الشكلية لا تبدأ من فوق. فمنذ أيام البناء، كان التشديد التنظيمي أكثر بكثير على القواعد، كما أن العضوية في هذه القواعد ليست أمراً بسيطاً: إذ يتعيّن إبداء قدر من الولاء والنشاط المُنتظم من جانب كل من يريد أن ينضم إلى الجماعة. والمسؤوليات تزداد مع ارتفاع مراتب المنظمة. والواقع أن الوحدة الأساسية المتماسكة بقوة في العديد من المنظمات، وهي الخلية الصغيرة من حفنة من الأفراد، هي سر قوة المنظمات وقدرتها على الاستمرار هذه فكرة مركزية للـ The Society of the Muslim Brothers in Egypt: The Rise of an Islamic Mass

، Movement, 1928-1942 كما أن مسعود يشدد عليها Masoud, Why Islam Wins: Electoral Ecologies and Economies of Political Islam in .

الحركة الأصلية، ومركزها في مصر، كانت من تنظيم وقيادة مؤسسها الكاريزمي حسن البنا. ولا تزال هذه الحركة الأم المصرية تميل حتى الآن إلى أن تكون تسلسلية وربما أكثر شخصانية من ذريتها، فيما معظم الحركات الأخرى في الدول العربية تُظهر ميلاً أكبر إلى القيادة الجماعية، وإلى إبدال المسؤولين في المناصب العليا (لكن بعد غياب الجيل المؤسس عن المشهد فقط)، وإلى نُدرة القادة الكاريزميين والمُهيمنين. وحتى في مصر، لا أحد من خلفاء البنا مارس الدرجة نفسها من السيطرة كما هذا الأخير، وبعضهم أشرف على نقاشات داخلية صاخبة (غالباً ما يَصِفُ أعضاء الجماعة المرشد مهدي عاكف الذي تقاعد مؤخراً بأنه شجّع النقاشات الأكثر تحرراً في داخل الحركة). علاوة على ذلك، معظم الحركات أظهرت ميلاً متزايداً نحو صنع القرار بشكل جماعي ونحو سياسات الإجماع. وفي ما عدا بعض الاستثناءات، كان القادة يتقاعدون بعد أن يخدموا فترات محددة. (الحركة المصرية الأم كانت آخر من أظهر مثل هذه السمة، حين تنحى عاكف العام 2010 بعد ممارسته ولاية واحدة).

يرأس كل حركة في البلدان العربية مشرف عام. أما التعبير الفخيم «المرشد العام» فهو مخصّص للشخص الذي يعمل في الوقت نفسه كرئيس للحركة المصرية وللتنظيم العالمي للإخوان المسلمين (الذي يُطْلَقُ عليه البعض أيضاً للتنظيم الدولي). مثل هذه السمات قد لا تبدو جديرة بالانتباه، لكنها غير اعتيادية في الوطن العربي، وهي منطقة تميل فيها معظم المنظّمات إلى أن تكون مبنية بشكل فضفاض حول أفراد مُحدّدين وحيث قلة قليلة من هؤلاء يُعَمَّرُون أكثر من المؤسسين.

2- الانخراط

السمة التنظيمية الثانية للحركات هي التزامها الانخراط في العمل الاجتماعي والسياسي. وهناك بالطبع التزام بالتطوير الشخصي المطلوب من كل الأعضاء. صحيح أن الأعضاء يتحدثون غالباً عن «الدعوة»، لكن هذه تتضمن ما هو أكثر: إذ إن الدعوة غالباً ما تركز أقل بكثير في الواقع على جلب معتنقين جدد إلى الإسلام وأكثر على وعظ المؤمنين. كما قد تعني العمل كنموذج للاستقامة، وتعزيز الإيمان، والسلوك السوي في كل مناحي الحياة.

بيد أن الهدف هنا ليس إقامة مجتمع معزول من الأولياء الصالحين، بل تغيير المجتمع الأوسع وتعزيز تطوّر الممارسات الاجتماعية التي تتّبع التعاليم الإسلامية على غرار النُصرة، ومبدأ الفعالية النضالية، والتربية، والتنظيم، والدعوة. وكما لاحظ كونتان فيكتورفيتز (Quintan Wiktorowicz)، فإن «أسلوب الجماعة في التغيير لا يستند إلى إقامة نظام للسياسات، بل هو استراتيجية إصلاحية للعمل من خلال النظام الراهن لتشريبه أحياناً إسلامية أكثر» Contemporary Egypt. Quintan Wiktorowicz, The Management of Islamic Activism: Salafis, the Muslim Brotherhood, and State Power in Jordan (Albany, NY: State University of New York Press, 2001), p. 94..

منذ بدايتها، تمكّنت جماعة الإخوان المسلمين من بناء منظمة تُشدّد على الروابط الشخصية، فيما هي تسعى إلى تجنّب التفوّق على ذاتها. وحين كان يُسمَح لهم (والحال لم يكن على هذا المنوال دائماً)، كان الأعضاء يسировون على خطى سعي الجماعة لاستخدام منظمّتهم بهدف تحسين أمور المجتمع. وخلال رحلة إلى الكويت العام 2010، سألتُ ناشطاً بارزاً في الإخوان عن نشاطات الجماعة في الكويت، خاصة وأنها محضت استقلالاً ذاتياً مُعتبراً لمنظمة غير حكومية كانت هي مُلهمة لها (وهي جمعية الإصلاح الاجتماعي) ولحزب سياسي تدعمه هو الحركة الدستورية الإسلامية (حدس)، فردّ أن أحد المهام الرئيسية التي تُركت للجماعة هي «التربية»، وهو تعبير يعني أن الحركة تتقّف أعضاءها وتعزّز تطوّرهم. وتابع أن هذا التعبير له سياق خاص في أدبيات الجماعة: إذ هو يشير إلى مروحة من النشاطات الخاصة بتدريب وتطوير الأعضاء بمختلف الوسائل، أكثر شهرة بينها هو التدريب على الخطابة العامة.

هذا الانخراط يمكن أن يؤدي إلى درجة من الحذر والتدرّجية لا إلى نفاذ الصبر والإصرار على الكمال الفوري. صحيح أن الطموح بعيد المدى لأجندة الجماعة لا يجب القفز فوقه أو التغاضي عنه، إلا أن هذه الأخيرة تسعى إلى التحرك نحو مجتمع إسلامي خطوة خطوة، فتُصلح المؤسسات والممارسات الحالية بدلاً من قلبها وإسقاطها.

3- المرونة

السمة الثالثة هي أن الحركات المستندة إلى نموذج الإخوان المسلمين، تُظهر استجابة قوية للسياق السياسي وللبيئة القانونية التي تعمل في إطارها. ومع تركيز واسع ومروحة أوسع من النشاطات المحتملة التي يمكن القيام بها، تستطيع الحركات الإسلامية من نوع الإخوان المسلمين أن تنفّذ من أي ثغرة قد تسمح بها الظروف. وهذا قد يأخذ شكل تسجيل نفسها كجمعية خيرية، والحصول على إجازة قانونية لحزب سياسي، وتأسيس دار للأيتام. ولا تقاوم الحركات اقتناص مثل هذه الفرص إلا إذا ما كانت تقيد أو تُهدّد نشاطات أخرى. بكلمات أخرى، الحزب أو المنظمة غير الحكومية المنبثقان من الجماعة قد يتسجّلان ويعملان في ظل القوانين المرعية ذات الصلة والرقابة الإدارية، بيد أن الجماعة برمتها لن تحمل عنوان الهيئة المسجّلة. والحال أن الحركات تميل إلى أن تكون متردّدة في انتهاج نشاطٍ على حساب استبعاد كل النشاطات الأخرى، على الرغم من أنها تختار بوضوح أن تركز على بعض مجالات مهامها أكثر من غيرها كاستجابة للفرص والأكلاف التي تُفرض من خارج.

هذه الاستجابة وتلك المرونة يمكن أن تتخذ شكلاً آخر أيضاً: إذ إن هذه الحركات تبني تلاوينها الخاصة من المنظمات، بل هي في بعض الأحيان تنضم إلى منظمات أخرى. وفي العديد من البلدان، كان أفراد ممّن لهم خلفية في الحركات الإسلامية نشطين في قطاع المال الإسلامي. كما أن الروابط المهنية والطلابية أو المنظمات الخيرية كانت في بعض الأحيان نقطة جذب للناشطين الإسلاميين لاستخدامها لترقية أجندتهم الإصلاحية. ففي الكويت، على سبيل المثال، كان اتحاد الطلبة حصناً حريزاً للإسلاميين منذ الثمانينيات؛ وفي مصر تحرك الإسلاميون نحو الروابط المهنية في حقبة الثمانينيات (وأثاروا موجة من الإجراءات المعاكسة العدائية من قِبَل النظام)؛ وفي العام 2010 كان وزير التعليم الأردني مُثبطاً للغاية

من غلبة المعلمين الإسلاميين في الجهود المتصلة لتشكيل اتحاد للمعلمين، إلى درجة أنه اقترح عليهم الإفادة من وقتهم أكثر في خلق لحاهم.

هذه السمة الثالثة يمكن حياكتها بصيغة أخرى مختصرة للغاية: الحركات الإسلامية انتهازية. فحين تكون كل السبل القانونية مسدودة (أو يمكن تحملها إذا ما كانت غير قانونية بالكامل)، فإنها تنتقل إلى العمل السري، لا بل هي تفرّخ أجهزة عسكرية. حدث هذا مع الحركات الإسلامية في فلسطين (حماس منذ أواخر الثمانينيات) وسوريا (منذ السبعينيات) والكويت (لفترة قصيرة تحت الاحتلال العراقي). بيد أن سجل القادة الإسلاميين في هذا المجال لا يتعلّق تماماً بردّ الفعل وفعل الضرورة: فتشكيل «الجهاز الخاص» في مصر في الأربعينيات جاء إلى حد ما بتأثير ظروف قمعية، بيد أن الحركة لم تكن قد فقدت بعد قدرتها على العمل بانفتاح. وتُصرّ معظم الحركات الإسلامية على أنها نبذت مثل هذه الخطوات (موقفها تجاه العنف السياسي سيُدرس بشكل أعمق في القسم التالي)، بيد أنها غالباً ما تستخدم لغة دفاعية حين تتم مناقشة الظروف الاستثنائية للأجنحة المسلحة وتقلل من أهمية هذه الأجنحة.

الحركات «الأنبوبية» والغامضة

مُنظّمة رسمياً، ومُحكّمة الترابط غالباً؛ ومُنخرطة اجتماعياً وسياسياً؛ ومرنة وانتهازية: كل هذه السمات حين نضعها في بوتقة واحدة، تصف حركات يمكنها أن تواصل العيش وتسعى إلى تحقيق أجندتها في العديد من البيئات المتباينة. كما أن هذا يوضح لماذا بعض الأنظمة تجد أن الحركات الإسلامية المستندة إلى نموذج الإخوان المسلمين يمكن أن تكون في بعض الأحيان كأنيوب معجون الأسنان: فالضغط على الحركة في مكان، يقود ببساطة إلى دفعها لأن تتوجّه إلى مكان آخر. وهكذا، فإن حظر حزب سياسي، يقود إلى إعادة توجيه الطاقة نحو الفضاءات السياسية الأخرى المفتوحة في الروابط المهنية أو حرم الجامعة؛ كما أن القيود في هذه الفضاءات تدفع إلى التركيز على العمل الاجتماعي.

علاوة على ذلك، السمات التنظيمية لهذه الحركات تفسّر أيضاً لماذا تجد الأنظمة صعوبة في بعض الأحيان في تحديد أين تبدأ الحركة الإسلامية وأين تنتهي. فحين يتم الاعتراف رسمياً بحركة ويُجاز لها، تعتمد سريعاً إلى إقامة مقرّ عام وقيادة علنية. بيد أن هيئات أخرى، على غرار الحزب السياسي على سبيل المثال، أو الجمعية الخيرية، قد لا تكون لها علاقة رسمية بالحركة. فبعض أنسالتها قد يكونون مستقلّين بالكامل عن الحركة ولكن متحالّفين بشكل غير رسمي معها، وبعضهم الآخر قد يكون خاضعاً إلى قيادة متشابكة (مثل جماعة الإخوان المسلمين في الأردن وحزب جبهة العمل الإسلامي المرتبط بها، والمركز الإسلامي القريب بشكل وثيق منها). كل هذه الهيئات مستقلة رسمياً عن بعضها بعضاً، لكنها مع ذلك مترابطة علناً وبشكل وثيق لتوصيفات في العمق للعلاقة بين الإخوان المسلمين وبين المنظمات غير الحكومية الإسلامية، انظر: المصدر نفسه، و Janine A. Clark, Islam, Charity, and Activism: Middle-Class Networks and Social Welfare in Egypt, Jordan, and Yemen (Bloomington, IN: Indiana University Press, 2004).. ثم هناك منظمات أخرى قد تكون لها امتدادات غامضة في ما يتعلّق بالعضوية أو التوجهات مع الحركة الرسمية، ومع ذلك فهي مستقلة تماماً عنها.

ما يجعل هذه العلاقات أكثر صعوبة حتى على الفهم، أن العقود القليلة الماضية شهدت بروز مروحة واسعة من الجمعيات الخيرية المرخص وغير المرخص لها، مثل العيادات، والمدارس، وحلقات الدراسة. معظم هذه الجمعيات ليس لها علاقة البتة بأي حركة إسلامية؛ فيما جمعيات أخرى قد يكون فيها بعض الانخراط من جانب أفراد إسلاميين ناشطين لكنهم غير خاضعين إلى سيطرة الحركة الإسلامية بإحكام. كما أن هناك منظمات قد تكون أجنحة فعلية لحركة منظمة رسمياً. هذا القطاع المتنوع يصل إلى أقسام كبيرة من المجتمع ويشكل ثقافة فرعية داعمة تستطيع الحركة في إطارها العمل (وفي مرحلة الانتخابات، توقع استجابة متعاطفة مع النداءات من أجل الأصوات). ومع ذلك، أقسام كبيرة من هذا القطاع (بالإجمال معظمه) يمكن أن يعمل باستقلالية عن الحركة المنظمة رسمياً. في تركيا، حيث برز قطاع إسلامي مشابه، جنباً إلى جنب مع حزب سياسي يُطلق نداءات إسلامية، نسب باحث إلى ناشط اجتماعي قوله ببساطة «إذا ما أغلقوا الحزب، فإن قلة قليلة من السياسيين ستفقد عملها؛ هذا كل شيء. إن هذا لن يكون له تأثير علينا. إننا حركة اجتماعية، وليس حزباً» Jenny B. White, *Islamist Mobilization in Turkey: A Study in Vernacular Politics* (Seattle: University of Washington Press, 2002), p. 5..

الإسلامي في مصر رواية عن أصوله، حيث أن جماعة الإخوان المسلمين مارست في البداية دوراً محدوداً فيه Wickham, *Mobilizing Islam: Religion, Activism, and Political Change in Egypt* ..

أمضوا أيامهم المبكرة كناشطين مستقلين تماماً عن الجماعة؛ وأن هذه الأخيرة لم تتحرك إلا في الثمانينيات للقيام بجهد منسق هدفه تجنيد مثل هؤلاء الناشطين عبد المنعم أبو الفتوح، وهو قائد بارز في الإخوان وربما أبرز عضو في الجيل الذي انضم إلى الحركة بعد معاودتها الظهور، كتب مجموعة مفيدة من الذكريات والشهادات: شاهد على تاريخ الحركة الإسلامية في مصر...

ومع ذلك، إن المنحى الاجتماعي الواسع، حتى ولو كان يتضمن منظمات ومشاريع غير مرتبطة بغيرها، له أهمية بالنسبة إلى أي حركة تحاول أن تنتظم بشكل أكثر رسمية استناداً إلى أجندة إسلامية. وقد وجدت دراسة لمؤسسات اجتماعية إسلامية في العديد من البلدان العربية أن أهمية هذه الأخيرة «تكمن ليس في الخدمات الفعلية التي تقدم، (إذ إن العديد من المنظمات غير الحكومية يفعل ذلك)، ولا في بعض أشكال «الإطار الإسلامي» الذي تقدم فيه الخدمات لأنه عموماً ليس موجوداً، بل تكمن في التراكم غير الملموس للرأسمال الاجتماعي، والثقة، والتضامن، الذي يتطور بين مقدمي الأعمال الخيرية» Clark, *Islam, Charity, and Activism: Middle-Class Networks and Social Welfare in Egypt, Jordan, and Yemen*, p. 151..

إذا ما كانت الأشكال التنظيمية للحركات على نمط الإخوان المسلمين تُظهر معظم معالم انساقها في حقلي ليونتها ومرونتها، فإن الأمر نفسه يمكن أن يُقال عن مواقفها الأيديولوجية والسياسية. بالطبع، ثمة أفكار كلية قوية تُشدد عليها معظم الحركات، بيد أن مثل هذه الأفكار عمومية بما فيه الكفاية بحيث يسهل تطبيقها في عدد لا يحصى من الوسائل، ما يجعل هذه الحركات تبدو إما رشيقة وذكية أو زلقة ومراوغة، استناداً إلى كيفية الإطالة عليها.

ثالثاً: الأيديولوجيا والأفكار الرئيسية

حين نشير إلى تعبير «أيديولوجيا» في هذا الكتاب، فإننا نتحرّك بين مستويين مختلفين من التجريد (على أن نحاول دائماً أن نكون واضحين حين نفعل ذلك). في الإطار الأكثر عمومية، نستخدم هذا التعبير للإشارة إلى الكيفية التي ترى فيها الجماعات العالم؛ وفي الإطار الأكثر تحديداً، تشير الأيديولوجيا إلى الالتزامات والبيانات البرنامجية. سندمج غالباً ما بين هذين المستويين اللذين يبدو أنهما متمازيين: الأول الأكثر تجريداً وربما الأكثر ثباتاً، والثاني المُحدّد، والعملي، وربما الظرفي أكثر، لأن هذا بالتحديد ما تفعله المجموعات. بالطبع، للحركات الإسلامية وفق نموذج الإخوان رؤية متميزة للعالم تُحدد برامجها السياسية. وهي تتحدث سياسياً، وفي بعض الأحيان بإسهاب وإطناب، عبر البرامج والبيانات وإعلانات المبادئ. لكن، إذا ما كانت رؤية العالم متميّزة، إلا أنها بالكاد مصنّفة ومنظمة: فالحركات المستندة إلى نموذج الإخوان ليس لديها سوى نصوص أيديولوجية غامضة، وقادتها غالباً ما يكونون عموماً أشخاصاً عمليين للغاية لا أيديولوجيين أو مثقفين. والواقع أن هذه الحركات تفاخر بطبيعتها العملية.

القادة والمنظمات يُظهرون ما هو أكثر من الأيديولوجيا، وهو الحس العميق والقوي بالرسالة: إصلاح الفرد والمجتمع وفق خطوط إسلامية. ويُصرّ قادة هذه المنظمات على أنهم يسترشدون بمبادئ ثابتة، لكنهم مع ذلك يتحدثون أقل بكثير عن الأيديولوجيا أو حتى عن المبادئ المصنّفة، وأكثر بكثير عن منهج حركتهم ومرجعيتها (سنناقش مسألة المرجعية بعد قليل). والحال أنه قد يكون الأكثر دقة أن تتم الإطالة على جماعة الإخوان المسلمين ليس فقط كمنظمة أيديولوجية، بل حتى أكثر كمنظمة «مدفوعة بالرسالة». فأعضاؤها يكرّرون أثناء الليل وأطراف النهار أنهم كرّسوا أنفسهم لإصلاح الفرد والمجتمع وفق الخطوط الإسلامية، بيد أنهم نادراً ما يُبلورون ما يعنيه ذلك كتطبيق محدّد.

هذا ليس للقول أن أيديولوجيتهم مجرد حصيلة لممارستهم السياسية. ففي الفصول اللاحقة سنركّز انتباهنا بشدة على الطريقة التي تتطور بها الأيديولوجيا الإسلامية في خضم الانخراط السياسي. وفهمنا لمثل هذه الحركات هو أن الأفكار تؤثر بالفعل في سلوكياتها. وكما أوضحنا في الفصل السابق، فإننا نعتبر أن الأيديولوجيا تفسّر تماسك سلوك الحركة. ثم أن العلاقة بين الأيديولوجيا والسلوك معقّدة لأنها (خصوصاً بالنسبة إلى حركات عملية كنتلك قيد الدراسة هنا)، تؤثر بعمق في كليهما معاً. هذه التأثير المتبادل غالباً ما يُعفل. فمن جهة، يُعتبر العديد من علماء السياسة أن الأيديولوجيا مطواعة للغاية إلى درجة أنهم يعتقدون أنه لا يمكن استخدامها بشكل مُثمر لتفسير أي شيء. وعلى سبيل المثال يستبعد ستاثيس كاليفاس (Stathis Kalyvas) وهو باحث أثر عمله حول المسيحية الديمقراطية بعمق في عملي حول الإسلاميين) بسرعة إمكانية أن يكون المبدأ الديني مفيداً كتفسير للسلوك Stathis N. Kalyvas, Commitment Problems in Emerging Democracies: The Case of Religious Parties, Comparative Politics , vol. 32, no. 4 (2000), pp. 379-399..

لكن، من جهة أخرى، تتنكر العديد من الكتابات حول الحركات الإسلامية، والتي لم يضعها علماء سياسة، للافتراض المعاكس غير المساعد أيضاً، وهي أن هذه الحركات ليست أيديولوجية إلى حد كبير فقط، بل أن أعمالها، وقراراتها، واستراتيجياتها، وتكتيكاتها، يمكن

أن تُفهم بشكل أفضل عبر العودة إلى أيديولوجياتها (ما يقود هؤلاء الكتّاب إلى تجاهل كيف أن السياق يشكّل العمل، وكيف أن الالتزامات الأيديولوجية تتطور كاستجابة للظروف). هذا يوضح الاهتمام الواسع بالنقاشات السياسية في العواصم الغربية الخاصة بأوراق الاعتماد الديمقراطية للحركات الإسلامية.

صحيح أن الحركات الإسلامية على منهج الإخوان أيديولوجية إلى حد كبير، وأن أيديولوجيتها تُبصّر أعمالها، إلا أن أيديولوجياتها عامة تماماً وتسمح بمرونة ليس في مجال التكتيكات فقط، بل أيضاً في الاستراتيجية وخصوصاً حيال مسألة الانتخابات وحتى الديمقراطية كمثال على المرونة الممزوجة بالإصرار على المبادئ، انظر مقابلة صحيفة السبيل الإسلامية الأردنية مع خالد مشعل، رئيس المكتب السياسي لحماس. مشعل يقترح بأن المرونة والتمسك في الوقت ذاته بالثوابت هي فضائل متميزة كل منها له مساهماته الخاصة. بيد أنه لا يقدّم سوى أضعف التوضيحات حول كيفية العمل مع كل من هاتين الفضيلتين. نص المقابلة المتعلقة بالمرونة متوافر على الموقع ..: ولفهم الخيارات التي تتخذها هذه الحركات، سنكون في حاجة إلى أن نسبر غور ليس طبيعة، وأفكار، وحوافز هذه الحركات فقط، بل أيضاً، في الفصول اللاحقة، الطريقة التي تعاملها فيها القوى السياسية الأخرى، والخيارات المطروحة عليها من قِبَل الأنظمة السياسية التي تعمل في إطارها.

ثمة أربع أفكار رئيسة تُوظّف باستمرار في كلّ من الزمان والمكان: الالتزام بالإصلاح، والتشديد على القيم الإسلامية وخاصة الشريعة، والتركيز بعيد المدى، والخوف من التحزّب والانقسامات.

1- الإصلاح

الفكرة الرئيسية الأولى، الإصلاح، كانت حاضرة في أدبيات الحركات السائرة على منهج الإخوان منذ أن تأسس أولها في مصر العام 1928. لكن، وكما ألمعنا أعلاه في النقاش حول تاريخ «الحركة الأم»، فإن مفهوم الإصلاح عام للغاية، ويتضمن مختلف الأبعاد، ويسمح بجملة من الاهتمامات لإرضاء أي نبض داخلي أو حوافز خارجية وعقوبات قد تكون موجودة. الإصلاح الذي تسعى إليه مثل هذه الحركات شخصي، وديني، وتربوي، وسياسي، واقتصادي، واجتماعي. وهي تُصرّ على أن أيّ بُعد لا يجب أن تكون له الأفضلية على أيّ بُعدٍ آخر. قال محمود حبيب، وهو نائب سابق لمرشد جماعة الإخوان المسلمين: «أمام المجتمع ثلاث مهام يجب أن تُوازن وتتناغم، وهي تربوية، ودعوية، وسياسية. لا يجب على أيّ من هذه الأبعاد المختلفة أن يسيطر على الآخر «د. محمد حبيب، النائب المستقيل للمرشد العام للإخوان، في مقابلة ساخنة مع صحيفة المصري اليوم في 5 كانون الثاني/يناير 2010. والمثير للانتباه أن حبيب يدّعي في المقابلة نفسها أنه لا يشك بأن جماعة الإخوان ستحكم يوماً ما مصر، بيد أنها ستتنافس على السلطة استناداً إلى وسائل شعبية .. ويُصير القادة على أن هذه الأبعاد المختلفة ليست ببساطة متساوية الأهمية، بل أيضاً مترابطة وليست متميزة كلياً. فظروف محدّدة قد تدعو إلى التركيز على نوع من الإصلاح قبل الآخر، لكن ليس ثمة هنا دعوة إلى تأجيل المجال الآخر إلى أجلٍ غير مُسمى ولا إلى حسبة تقول أن مجالاً من الإصلاح هو شرط مُسبق لآخر. كل هذه الأبعاد معتمدة بشكل متبادل على بعضها بعضاً.

حين سألتُ قائداً من جماعة الإخوان المسلمين المصرية عن كيفية تفاعله مع النشاط الشبان الذين يشعرون بإحباط من لا جدوى النضال من أجل الإصلاح الديمقراطي، فردّ بجواب يربط مباشرة بين ما هو شخصي وبين ما هو سياسي: «أي نوع من الديمقراطية تمارسون في وطنكم؟ هل تستخدمون العنف لفرض إرادتكم؟ هل تستمعون إلى آراء الآخرين؟ لا تكلموني عن الديمقراطية في مصر إذا ما كنتم لا تزالون في حاجة إلى أن تمارسوها في عائلاتكم». لم يكن هذا القائد يعني بهذه الكلمات تأخير العمل من أجل الإصلاح السياسي (على الرغم من أنه في ظروف غير واعدة للغاية، شعرت بعض حركات الإخوان المسلمين بأنها مُجبرة على السير في هذا الطريق؛ وفي الواقع، وقبل فترة وجيزة من الثورة المصرية في 25 كانون الثاني/يناير عام 2011، كان هذا القائد نفسه يعترف لي بأن المسار السياسي بدا مسدوداً كلياً تقريباً أمام الجماعة)، بل كان هذا القائد يعني فقط الإصرار على أن ثمة مجالات أخرى للإصلاح في أوقات معينة حين يكون الوضع السياسي غير مؤاتٍ جمال حشمت، مقابلة خاصة، القاهرة، تموز/يوليو 2009 وكانون الأول/ديسمبر 2010..

في بعض الأحيان، سيصف الناشطون الإسلاميون مجالات الإصلاح هذه على أنها شخصية أو مجتمعية؛ وفي أحيان أخرى سيتحدثون عن أبعاد سياسية وتنظيمية (الأول، عبر التطلع خارجاً إلى المشاركة السياسية، والثاني التحول إلى الداخل نحو بناء التنظيم). أحياناً يتحدثون عن السياسات والدعوة، وأحياناً أخرى عن دمج أكثر استفاضة للأجندات. الآن، أي فئات يجري استخدامها تُظهر أن حقل الإصلاح يبدو بلا حدود. لكن، أي نوع من الإصلاح؟ كيف يجب تحسين الفرد، والمجتمع، والكيان السياسي؟

2- الإسلام كمرجعية

الفكرة الرئيسية الثانية هي التي تُحدّد نوع التغيير: فالإسلام يُوقّر مصدر ومرجعية جهود الإصلاح. ومع ذلك، إذا ما كان الإسلام مرجعية دائمة، إلا أنه لا يبدو أنه مُحدّد بشكل حاسم. كما أن الإدعاء، كما تفعل المنظمات، بأن التعاليم الإسلامية تخدم كأساس لفرد ومجتمع ونظام سياسي أفضل، لا يُوقّر مرشداً حول كيفية فهم هذه التعاليم وتطبيقها. فالشعار الذي بات يرتبط بجماعة الإخوان المسلمين خلال العقدين الماضيين «الإسلام هو الحل» يقبض على ناصية كلٍّ من مركزية الإسلام والعمومية المتطرّفة لهذا الالتزام في أن.

هنا، غالباً ما تُبدي الحركات الإسلامية ارتياحاً للأفكار العمومية وحتى للتعددية (ولكن من دون الاعتراف بذلك دوماً). جزء من هذا يعود بلا شك إلى أن قيادة معظم الحركات يُسيطر عليها أولئك الذين يأتون من خلفيات تعليمية وتخصّصات مهنية في حقول غير دينية (هذا بالرغم من أن المثقفين الدينيين في بعض البلدان محضوا تأييدهم لهذه الحركات وحتى أثبتوا مستوى من القيادة فيها، كما أن بعض قادة الحركة الذين لهم خلفيات أخرى سعوا إلى الحصول على تعليم ديني إضافي رسمي وغير رسمي). ومع قيادة تتكوّن بشكل رئيس من هواة أنقياء وأعضاء ثقفوا أنفسهم بأنفسهم، فإن الإصرار التنظيمي على واجبات الأفراد المسلمين للعثور على الصراط المستقيم، والتركيز على الممارسة بدلاً من النظرية أو المبدأ، أظهرت قيادة الحركة تنوّعاً في تفسيراتها للإسلام. والواقع أنه شائع للغاية بين

أعضاء الحركة أن يميّزوا بين مواقفهم الخاصة وبين مواقف الحركة (خاصةً حيال القضايا التي لم تتخذ فيها الحركة موقفاً محدداً).

لكن في حين أن الإسلام الذي تنتهجه الحركات عام، إلا أنه ليس فارغاً ولا بلا طعم. إذ ثمة أفكار معينة تطفو على السطح بشكل متواصل كلما كان ذلك ملائماً. فهناك، أولاً، مجموعة محافظة عموماً من القيم المتعلقة بالحياة العامة: اهتمام بأن تنعكس القيم الدينية في الحشمة في ارتداء الملابس، وفي الخطاب العام، والتربية، والإعلام؛ ورفض المقامرة ومعاقرة الخمر، ودعم عام للفصل بين الجنسين الحركات الإسلامية قيد الدراسة هنا لا تسعى إلى منع كل مشاركة للنساء في الحياة العامة. ففي مصر والأردن وفلسطين، الحركات الإسلامية المعنية رشحت نساء للبرلمان، وفي الكويت بعض القادة مستعدون لذلك. بيد أن النساء في هذه المنظمات يلعبن دوراً خاضعاً. انظر Omayma Abdel-Latif, *In the Shadow of the Brothers: The Women of the Egyptian Muslim Brotherhood*, (Carnegie Papers, Carnegie Endowment for International Peace, October 2008). وعموماً، تعمل الحركة كقوة محافظة

وحذرة من التغيير في الممارسات الحالية. وفي حالة بارزة اتخذت فيها الجماعة موقفاً ضد الحقوق السياسية الكاملة للمرأة (على غرار الكويت)، تمكّن قادة الحركة من بلورة موقف صعب سعى إلى حل الخلافات الداخلية عبر المجادلة بأن المعارضة لا تستند بالكامل إلى الأسس الدينية بل أيضاً إلى الممارسات الاجتماعية المحافظة؛ وبأن حق الاقتراع للنساء أقل إشكالية بكثير من عمل المرأة في وظائف عامة رسمية (كالوزارة)؛ وبأن حصيلة العملية الدستورية ستحترم حتى ولو خرقت المواقف الخاصة بالحركة؛ وإصرار على واجب الدولة في تعزيز الاستقامة الأخلاقية. والحركات، ثانياً، تكن شكوكاً بالحركات السياسية التي تنبذ المرجعية الدينية، وتُفصح في بعض الأحيان عن عدااء ملحوظ للقوى والأيديولوجيات العلمانية، واليسارية، أو الماركسية.

لكن ربما الأهم أن الحركات تبدي التزاماً ثابتاً لا يهتزّ بالشريعة الإسلامية التي تُطرح كمصدر للتشريع وكمرشد سماوي للسلوك السوي المطلوب والسلوك المرذول المحظور استطلعت مضاعفات بعض المفاهيم الشرعية، والأخلاقية، والسلوكية للشريعة الإسلامية في Shari'a and State in the Modern Muslim Middle East, (1997), vol. 29, no. 3, International Journal of Middle East Studies, pp. 359-376. انظر أيضاً Nathan J. Brown, *Debating the Islamic*

Shari'a in the 21st Century: Consensus and Cacophony, in: Robert Hefner, ed., *Shari'a Politics: Islamic Law and Society in the Muslim World* (Bloomington, IN: Indiana University Press, 2011)..

مفهوم على نطاق واسع هذه الأيام في الوطن العربي، فإن الشريعة توفّر كلاً من القواعد الملزمة والمبادئ العامة، ويمكن استخدامها لترشيد السلطات السياسية كما الأفراد المسلمين والسلوك الاجتماعي العام. ومع مثل هذا المزيج من الالتزام الشرعي المحدد والأخلاقي العام بالشريعة، فإن التوجّه الأيديولوجي للحركة الإسلامية يمكن أن يتخذ بالتالي أشكالاً عديدة: إصرار على تطبيق بنود محددة تستند إلى فهم الجماعة للشريعة (مثل حظر بيع الكحول)؛ والضغط على دمج الشريعة في النظام الدستوري (ما يفرض أن يكون رأس الدولة مسلماً أو أن تكون الشريعة مصدراً رئيساً، أو حتى المصدر الرئيس،

للتشريع)؛ والنصح العام للمسلمين باتباع ممارسات الشريعة (مثل الصلاة المنتظمة والصيام خلال رمضان)؛ وحتى تعديل السلوك والتصرفات الشخصية (مثل التحدث بلطف وهدوء مع المحاورين)، وفقاً لفهم الجماعة للمعايير والمُثل المستندة إلى الشريعة. وحين قيامها بتطوير التفسيرات للشريعة، تنحو الحركات إلى اتخاذ مواقف واضحة فقط حيال القضايا التي تبدو غير غامضة، فتلجأ بشكل منتظم إلى السلطات الخارجية التي تثق بها لتلقي الإرشاد حول قضايا محددة، وتُصر على أنه ليس لدى أي مسلم (بما في ذلك بالتأكيد هيكلية الدولة) السلطة لفرض تفسيرات محدّدة كالإزام بوصفها مسألة عقيدة (الدولة قد تفرض بعض التفسيرات كقانون يطبّق في مرحلة ما، لكن لا يجب أن يُجبر أي مسلم على التخلّي عن اعتقاده بتفسير بديل (للدولة السلطة في رأيهم لفرض تفسيرات محددة تكون ملزمة شرعاً. بيد أن مثل هذا القرار وعلى الرغم من أنه قابل للنفاذ، إلا أنه لا يتطلب من أولئك الذين لا يوافقون قبول هذا التفسير على أنه ملزم بالمعنى العقائدي. المنظمات المرخّص لها المرتبطة بهذه الحركات لديها عموماً لجان داخلية لتحديد تفسيرات الشريعة بهدف إرشاد الحركة، بيد أنها تلجأ أيضاً بشكل منتظم إلى سلطات خارج الحركات تحترمها. العديد منها لها مواقف متناقضة إزاء السلطات الدينية الرسمية: فهي من جهة تُحدّث بقوة دعم الدولة للمؤسسات الدينية من مختلف الألوان، ومن جهة أخرى تعتبر العديد من الهيئات الرسمية مشبوهة وتشعر بالقلق من أنها قد تُستلحق من قِبَل النظام. في مصر، على سبيل المثال، يعتبر الإخوان المسلمون دار الفتوى ومكتب المفتي التابع للدولة على أنهما يراعيان رغبات النظام. بيد أن بعض الباحثين في الأزهر يحظون باحترام أكبر على الرغم من أن هذه الأخيرة مؤسسة للدولة. .

3- أفق الزمن

السِّمة الفكرية الرئيسة الثالثة للحركات الإسلامية قيد الدراسة هنا هي الأفق الزمني بعيد المدى. مثل هذا التركيز على المدى البعيد، تُملّيه اعتبارات دينية وعملية في أن. ففي المجال الديني، تطرح الحركات الصبر على أنه فضيلة توّعز بها السماء، وتشدّد على أن الأخوة المسلمين يجب أن يُقنّعوا بالتي هي أحسن لكسبهم إلى جانب الصراط المستقيم الإسلامي الكامل. وفي المجال العملي، عادة ما تكون أجندة الجماعة فضفاضة للغاية، وتخضع اعتباراتهم السياسية إلى تذبذبات وتقلبات، كما أن فترات القمع التي تتعرض إليها العديد من الحركات تكون مديدة وشاقة للغاية. كل هذا يجعل من الأفق الزمني الممتدّ الوسيلة الوحيدة للوقاية من الإحباط، والغضب، واليأس. ثم أن قادة الحركة مُذهلين في أصرارهم المتواصل على أنه يمكن امتصاص النكسات المشلّة، وأنه مهما كان حجم البلاء الراهن إلا أن أهداف الحركة على المدى البعيد تتوافق مع العناية الإلهية.

في العام 2005، أجريت مقابلة مع عصام العريان، وهو شخصية بارزة في جماعة الإخوان، حول استراتيجيات الحركة وأولوياتها. وفي حين أنه كان بوضوح سياسياً تكتيكياً موهوباً، إلا أن الأهداف التي حدّدها، مثل رفع حالة الطوارئ في مصر، بدت لي بعيدة المنال. وحين ألححت عليه بالسؤال حول ماذا يمكن أن تفعل الجماعة في حال فشلت في تحقيق أهدافها، لم يفعل شيئاً سوى الابتسام ثم طرح الرؤية بعيدة المدى للحركة: «إذا ما فشلنا في هذا، فإننا نجحنا في البقاء في ظل ملكين والعديد من الرؤساء. سنواصل المسيرة». كنا نحن الاثنين معاً على حق. فحالة الطوارئ بقيت نافذة المفعول تماماً، والعريان اعتُقل مرات عديدة على مدى السنوات القليلة الماضية وبدا في كل صورة رأيثها

له وهو يرتدي لباس السجن المخطّط والفضفاض ويرسم ابتسامة عريضة على محياه، وكأنه يرنو إلى المستقبل البعيد وليس إلى محيطه الحالي الكئيب والموحش. وحين وصل هذا المستقبل في العام 2011 مع سقوط النظام الذي استخدم سلطات حالة الطوارئ ضده، لا ريب أن العريان شعر أنه كان على حق.

هذه المقاربة بعيدة المدى تُوجّه ليس فقط تحمّل الحركات للمصاعب، بل تُبرز أيضاً استعدادها لاغتنام الفرص التي لا تتناقض بشكل تام مع رؤيتها العامة. ببساطة أكثر: إصرار هذه الحركات على أهمية الأهداف البعيدة لا يفعل سوى القليل للتأثير في القرارات القريبة. بدلاً من ذلك، يسمح هذا للحركات أن تختار من بين مروحة من الخطوات والإجراءات الفورية، طالما أن هذه الأخيرة تبدو مناسبة في إطار مسارٍ معقول ومقبول لتحقيق الأهداف النهائية. وحصيلة هذا التوجّه هو ربما التأكيد على كلّ من المرونة التكتيكية وعلى «طبيعة معجون الأسنان» التي تتسم بها هذه الحركات. وكما يلاحظ شاوول ميشال (Shaul Mishal) وأفراهام سيل (Avraham Sela) فإن هذه الحركات «تحرّكت بعيداً عن المواقف العقيدية (الوغماتية) سعياً وراء أنماط سلوك طوية وتجديدية، وهذا على عكس الجمود العقائدي، وباتت مستعدة للتجاوب أو التأقلم مع الظروف المائعة من دون أن تفقد تمسكها بأهدافها النهائية» [Shaul Mishal and 74] Avraham Sela, The Palestinian Hamas: Vision, Violence, and Coexistence (New York: Columbia University Press, 2006), p. 7..

4- الوحدة

الفكرة الرئيسة الرابعة والأخيرة هي أن الحركات تُظهر خوفاً عاتياً من الانقسام، في كلّ من داخل المجتمع الإسلامي الأوسع وفي صفوفها. الخوف العام من قسمة المجتمع كان مسألة أساسية منذ تأسيس جماعة الإخوان المسلمين الأصلية، وهو عبّر عن نفسه بمختلف الوسائل: الدعوات العامة إلى التفاهم الداخلي الإسلامي، حتى أحياناً إلى تخطّي الانقسام السنّي - الشيعي؛ والتنديد بالسياسات الحزبية؛ والتشديد على الوحدة الإسلامية، والإصرار على استخدام اللغة المعتدلة في القضايا التي تتعلق بالمجتمع (وربما أفضل مثال على ذلك هو قيام المرشد العام للإخوان محمد مهدي عاكف بتوجيه تأنيب شهير إلى حركة كفاية، وهي ائتلاف فضفاض تشكّل لمعارضة التجديد للرئيس حسني مبارك لولاية رابعة، بسبب خطابها العام غير المهدّب). ثمة بالطبع استثناءات لكل هذه التوجّهات. فالحركات الإسلامية السنيّة قادرة تماماً، على سبيل المثال، على الإشارة إلى المسلمين الشيعة بتعابير استخفافية أو باستخدام خطاب حادّ عالي النبرة ضدهم.

رابعاً: السمات الفكرية للحركات الإسلامية ومقارنتها مع حركات إسلامية أخرى

لكن، وبالرغم من كل اهتمام الحركات بالانخراط في العمل السياسي، إلا أنّها تُبدي تردّداً ملحوظاً حيال مسألة تشكيل حزب سياسي. التطور المعقّد لموقف الحركات الإسلامية بإزاء الأحزاب السياسية والسياسات الحزبية، له أهمية خاصة في سياق هذا الكتاب، لأن أحد نقاطنا الرئيسة في هذا الاهتمام هي الأشكال التنظيمية التي تتّخذها هذه الحركات. ولهذا السبب، سيكون القيام باستطراد سريع حول هذه المسألة أمراً مفيداً لإنارة نقاشاتنا اللاحقة لنقاش حديث حول هذه القضية من قِبَل شخصية بارزة في حماس، انظر: عمر

المصري، الحياة السياسية في ظل أنظمة الحكم المعاصرة (المنصورة، مصر: دار الكلمة، 2006).

شاركت الحركات الإسلامية في الحملات السياسية، فطرح مرشحين وإعلانات مبادئ، وفي بعض البلدان بدت أنها أكثر الأحزاب تنظيماً (من دون أن نستثني حتى الأحزاب السياسية الحاكمة). بيد أنها كانت تقليدياً تشتهر بالأحزاب السياسية وعمد معظمها إلى نبذ نعت «الحزب»، مفصلة تعابير على غرار «الحركة»، «التيه»، أو «اللائحة». لكن، ما هي مجموعة المواقف التي تُملّي هذا السلوك المتناقض؟

إن الخوف من السياسات الحزبية ليس عقبة لا يمكن تخطيها، بيد أنها تضرب جذورها بعمق وتتدفق من ثلاثة مصادر مختلفة، أولها أيديولوجي والاثان الباقيان تنظيميان. الأول، أي الإعراض الأيديولوجي العام عن تقسيم الأمة أو المجتمع، يتعلّق في خاتمة المطاف بالأصالة الدينية. وهي تعبّر عن نفسها عموماً بتعابير هي رجع صدى لأجيال سابقة من المفكرين الجمهوريين الغربيين الذين نظروا إلى الأحزاب السياسية على أنها أدوات لوضع مصالح الجماعة، أو الطبقة، أو الإقليم، فوق مصالح المجتمع برّمته. والإدانة المبكرة للإخوان المسلمين لـ «سياسات التحزّب» تضرب بشكل مدهش على هذا الوتر ولا يزال صداها يتكرّر في بعض المواقف الأخيرة التي اتخذها بعض القادة الإسلاميين. وبشكل أكثر تجريدياً، وكما كتبت مع زميلين آخرين:

على المستوى الفلسفي، يجد الإسلاميون مشقة في قبول الحرية غير المقيدة للأفراد في أن يختاروا لأنفسهم، لأنهم يعتقدون أن المجتمع له مصلحة مشتركة تتجاوز مصالح الفرد. ويسلم الإسلاميون أنه قد يكون ثمة خلاف حول ماهية مصالح المجتمع، لكن يجدون صعوبة في قبول الفكرة بأنّ من حق كل فرد أن تكون له طبيعته الخاصة من الخير. كما أن الخوف من قسمة المجتمع تدفع الإسلاميين إلى رفض الحزبية، على الأقل من حيث المبدأ
Nathan J. Brown, Marina Ottaway and Amr Hamzawy, *Islamist Movements and the Democratic Process in the Arab World: Exploring the Gray Zones*, (Carnegie Paper 67, Carnegie Endowment for International Peace, March 2006), p. 14..

ثانياً، الأحزاب تثير التوتر ليس فقط بسبب وجود مخاطر قسمة جماعة المسلمين، بل أيضاً لأنها قد تقسم الحركات الإسلامية. فالحركات التي تنغمس في حمأة النقاشات السياسية اليومية، والتحالفات، والمناورات، غالباً ما تُعاين مداولاتها الداخلية وقد تنامت لتصبح صراعات داخلية متضاربة ومتنافرة. والواقع، كما سنستطلع أكثر في الفصل السادس، أن هذا الدخول بالتحديد إلى السياسات الحزبية هو الذي يقود إلى الانشقاقات التي تشهدها مثل هذه الحركات.

ثالثاً، ينظر القادة الإسلاميون بحذر إلى الأحزاب لأنها تهدّد بحصر الحركة في أطر ومواقف جامدة. فالأحزاب السياسية غالباً ما تعمل في ظل أطر قانونية صارمة في الوطن العربي؛ كما أن الأحزاب تعرّض الحركات إلى ضغوط لحملها على اتخاذ مواقف محدّدة حيال القضايا الصعبة. وبما أن النموذج التنظيمي لهذه الحركات يوفّر السيولة والتكيف،

فإن القيام بخطوات لتشكيل تحالفات مع الأحزاب السياسية القائمة، أو اتخاذ خطوة أكثر شجاعة عبر تشكيل حزب جديد، تأتي مع بعض الأكلاف.

البدائل

في كلّ من المجالين الأيديولوجي والتنظيمي، كانت اللوحة التي رسمناها للحركات الإسلامية تُشدّد على العوامل التي هي في آن متناقضة (المنظمات الرسمية الثابتة مع السيولة والتأقلم) وعامة (مروحة واسعة من الأيديولوجيات والأشكال التنظيمية المتنوعة). قد يبدو أن الحركات قيد الدرس هنا غير مُحدّدة للغاية إلى درجة أنها يمكن أن تتضمّن فعلياً أي منظمة أو حركة دينية غامضة في العالم الإسلامي. بيد أن الأمر ليس كذلك قطعاً. وأفضل دليل، على الرغم من كل عموميته، على أن نموذج الحركة الإسلامية له شكل ومضمون مُحدّدان يكمن في استعراض البدائل: حشود المنظمات والحركات التي تتشاطر التوجّه الديني، لكن لها سمات مختلفة إلى حدّ كبير من (وأحياناً موقف مزدورٍ أو متعالٍ نحو) نموذج الإخوان.

أحد أبرز البدائل لنموذج الإخوان في السنوات الأخيرة كان التيار السلفي انظر Marc Lynch, *Islam Divided between Salafi-jihad and the Ikhwan*, *Studies in Conflict and Terrorism*, vol. 33, no. 6 (2010), pp. 467-487; Wiktorowicz, *The Management of Islamic Activism: Salafis, the Muslim Brotherhood, and State Power in Jordan*, and Roel Meijer, *Global Salafism: Islam's New Religious Movement* (New York: Columbia University Press, 2009)..

مميّزة عن الحركات الإسلامية التي تطرّقنا إليها. إذ إن اهتمامها، أولاً، ينصبّ على التفسير الصحيح للنصوص، كما أن انتهاج الممارسة الملائمة يتفوّق على كل الاهتمامات الأخرى (سمعت أحياناً تعبير «نصوصي» يُستخدم كمرادف لتعبير سلفي). وبالمقارنة مع المقاربة الأكثر تحرراً للإسلاميين، مع استعدادهم للاعتراف بأن العديد من التفسيرات مُمكنة ومعقولة، يجهد السلفيون للعثور على أفضل (وبالتالي أصح) قراءة وتطبيقها على السلوك الشخصي.

والحركات السلفية، ثانياً، تميل إلى أن تكون أقلّ تنظيماً بشكل رسمي بكثير كقضية خيار Wiktorowicz, *Ibid.* وثالثاً، تنحو هذه الحركات إلى أن تكون أقلّ التزاماً بكثير حيال الانخراط مع المجتمع الأوسع.

هذه السمات تقود، إذا ما جُمعت معاً، إلى توجّه لتشكيل مجموعات صغيرة وغير رسمية تتمحور حول خبراء محدّدين. بعض الحركات السلفية يركّز في الأغلب على الممارسة الصحيحة لأعضائها، وقد لا يتعدّى انخراطها الاجتماعي خارج دوائرها في الأغلب ترهيب أو توجيه الوعيد للآخرين. قد يقتصر الانخراط السياسي للسلفيين فقط على تقديم نصائح غير مطلوبة إلى الحكام حول الصراط القويم، فيما يكون آخرون منهم أكثر انخراطاً في المجتمع والسياسات ولكن ليس بطريقة أكثر تصالحية. ومما هو أكثر درامية أن ثمة سلالة جهادية من السلفية تجتذب اهتماماً عالمياً كبيراً. لكن، وبغض النظر عن التلاوين السلفية، يمكن للمرء أن يتوقع أن تبدو الحركات الإسلامية، قيد الدراسة، للسلفيين

متراحية للغاية في مقاربتها للدين ولا تركز بشكل كافٍ على الممارسة الصحيحة. والواقع أن هذا بالتحديد هو الانتقاد الذي يُوجهه السلفيون إلى الحركات الإسلامية: إذ في وسع المرء أن يسمع مراراً وتكراراً من السلفيين اللازمة المتعالية والمزدرية بأن «جماعة الإخوان المسلمين لا تتعلق بالدين، بل بالسياسة» بعض المنظمات السلفية حذت حذو حركات الإخوان في المشاركة السياسية في البرلمانات والانتخابات. حول السلفيين في البرلمان في الكويت والبحرين، انظر: Steve Monroe, Salafis in Parliament: Party Politics and Democratic Attitudes in the Gulf, (B. A. Honors Thesis, Stanford University, 2010)..

ثمة مجموعة ثانية من الحركات التي تختلف بشدة عن الحركات الإسلامية، هي الأحزاب الإسلامية التي لا ترتبط بالحركات الأوسع. ففي مصر والأردن، على سبيل المثال، تم تشكيل حزب الوسط. هذه الحركات المنشقة جذبت مجموعة صغيرة من الأعضاء السابقين في جماعة الإخوان. وفي حين أن مثل هذه الأحزاب تلفت الانتباه أساساً بسبب مواقفها الأيديولوجية (أحزاب الوسط في الأردن ومصر أو حزب الخلاص الذي تشكل لفترة وجيزة بين الفلسطينيين، تقدّم صيغاً أيديولوجية ألين من الحركة الأم)، إلا أنه ما هو مثير هو تركيزها المقتصر على السياسة. ولأنها غير مرتبطة بحركة أوسع، فإنها عموماً لا تُبلي بلاءً حسناً في أقاليم الاقتراع. كما أن الحركات الإسلامية تميل إلى اعتبارها مستعدة كلياً للمساومة على المبادئ الرئيسة والجوهرية في سبيل الحصول على وضعية قانونية توفر لها حفنة من المزايا.

هناك أيضاً مجموعة ثالثة من المنظمات التي تتشاطر الاهتمامات الواسعة للحركات الإسلامية قيد الدراسة هنا، لكنها تنبذ السياسات الراهنة غير المستندة إلى التخلي المبدئي عن المجال السياسي، وعن أي توجهات علمانية، انطلاقاً من لا ثقة عميقة بالنظام السياسي القائم. وعلى سبيل المثال، فإن هدف حزب التحرير، الذي يتواجد أنصاره أكثر في أوساط الأردنيين والفلسطينيين في الوطن العربي كما في العديد من الجاليات المسلمة غير العربية، هو إعادة بناء الخلافة الإسلامية. وفي غياب الخليفة، يرفض الحزب الحكومات القائمة، لكنه يرى أن أي عمل عنفي جماعي أمر سابق لأوانه. والحصيلة هي أيديولوجيا سياسية جذرية تندّد بكل الحكام الحاليين بوصفهم غير إسلاميين، لكنها ترضخ أيضاً للأنصار غير المستعدين لأن يفعلوا أكثر من الدعوة إلى تغيير قائد. ويُطل أعضاء حزب التحرير على الانخراط الاجتماعي واهتمامات قواعد الحركات الإسلامية المستندة إلى نموذج الإخوان المسلمين على أنه أقل نقاوة وأكثر مساومة. أما حركة العدالة والإنصاف المغربية الأقل راديكالية، فهي ترفض النظام السياسي المغربي لكنها لا تستبعد احتمال الاشتراك في ظروف مختلفة لتوضيح موقف الحركة، انظر: Francesco Cavatorta, Neither Participation nor Revolution: The Strategy of the Moroccan Jamiat al Adl Wal-Ihsan, Mediterranean Politics, vol. 12, no. 3 (2007), pp. 381-397.. أنصارها ربما وقروا زاداً انتخابياً حيوياً في بعض الأحيان لحزب العدالة والتنمية (غير مرتبط بالإخوان المسلمين لكنه يشبه نموذجهم كثيراً Berna Turam, Between Islam and the State: The Politics of Engagement (Stanford, CA: Stanford University Press, 2007). لكن بوجه عام قادة

الحركة يعتبرون الحزب انتهازياً بالكامل وقابل للمساومات. وكما مع حزب التحرير، فإن الحصيصة هي بديل أكثر راديكالية لكنه هامد عملياً.

وأخيراً، هناك مجموعة حركات تركّز بشكل حصري تقريباً على المجالات الاجتماعية، والشعائرية، والثقافية للدين، وتنتأى بنفسها إلى حد كبير عن السياسات الرسمية. حركة غولان التركية Saba Mahmood, *The Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2005). والطرق الصوفية، وعدد كبير ومنتشر من التيارات «التقوية»، لها وجود اجتماعي مهم ونافذ لكنها أقل انخراطاً سياسياً، وهي أكثر تردداً عموماً في أشغال إوار المعارضة ضد الأنظمة القائمة من الحركات الإسلامية التي تحذو حذو نموذج الإخوان. بيد أن بعض الحركات الصوفية على وجه الخصوص أظهرت بعض الميل إلى إقامة علاقات أكثر تعاوناً بكثير مع المسؤولين ممّا تفعل الحركات الإسلامية التي ندرسها هنا.

وهكذا، فإن النموذج الذي تسير الحركات في ركابه مرّ وعام لكن ليس إلى ما لا نهاية. هو مرّن بما فيه الكفاية كي يُدفع بالتدرّج نحو بعض المجالات المذكورة أعلاه، وفق الوصف الشهير لحسن البنا. فنموذج الإخوان يتشاطر السمات مع السلفية، والطرق الصوفية، والأحزاب السياسية والحركات والمنظمات الأخرى. وبعض أعضاء الحركة يُعتبرون من ذوي الميول السلفية. والواقع أن اختصاصياً بارزاً في شؤون جماعة الإخوان المصرية كتب بشيء من التفصيل حول ما يعتبره «تسليفاً» (من سلفية) هذه الحركة حسام تمام، تسلف الإخوان: تآكل الأطروحة الإخوانية وصعود السلفية في جماعة الإخوان المسلمين (الإسكندرية: مكتبة الإسكندرية، 2010). (كما أن عضواً بارزاً في الإخوان المسلمين الأردنيين (محمد أبو فارس) تبني أفكاراً قريبة من تلك التي يحملها حزب التحرير (عبر التنديد بالحكومة الأردنية لكونها مرتدة، لكنه ينصح الفاضلين بالتحلي بالصبر لأنه أفضل ردّ).

وثمة آخرون ممّن حبّذوا ليس فقط تشكيل أحزاب سياسية، بل أيضاً منحها شيئاً من الاستقلالية عن الحركات الأم. بيد أن مثل التداخل، وبالرغم من أنه لافِت في بعض الحالات، إلا أنه ليس تاماً: فمحبّذو البدائل ينتقدون بعنف في بعض الأحيان الحركات الإسلامية الأوسع لأنها لا تسير في الطريق الأضيق الذي يفضّلون. وهكذا، فإن البدائل للنموذج العام موجودة ليس نظرياً فقط، بل في العديد من الممارسات أيضاً، وهذه البدائل تشكّل في الواقع المنافس الرئيس للحركات الإسلامية قيد الدراسة هنا.

في هذا الفصل، اقتربنا ضمناً بالتدرّج من فهم كيف ولماذا يمكن للحركات الإسلامية، وفق نموذج الإخوان، أن تعمل في ظل الظروف شبه السلطوية. فهياكلها التنظيمية ومرونتها الأيديولوجية تسمح لها بالتأقلم وإعادة تشكيل نفسها وجهودها باستمرار، وبتغيير توجهاتها وفق الحاجة من دون أن تُهمل مهمتها المميّزة، والنجاة من فترات القمع القاسية، والنهل من خزان وشبكات الدعم في الأيام الأكثر انفتاحاً.

في الفصل التالي، سنتطرق إلى تجارب هذه الحركات بشكل أكثر وضوحاً، عبر تفحص تطبيق هذا النموذج من خلال تطور حركات الإخوان المسلمين في مشاهد شبه سلطوية أربعة في الوطن العربي.

الفصل الخامس: النموذج قيد الممارسة في أربعة مشاهد شبه سلطوية

خلال تقديمها نفسها إلى الناخبين الفلسطينيين في كانون الثاني/يناير عام 2006، كانت حماس تُكرّر الإشارة باستمرار إلى علاقتها مع «الحركة الأم»، جماعة الإخوان المسلمين في مصر. لكن، لماذا تعتمد مجموعة تخوض الانتخابات العامة للمرة الأولى إلى أن تقدّم نفسها إلى الجسم الانتخابي عبر الالتحاق بطرف خارجي؟ جزء من الرسالة يكمن بالتحديد في المجال الدولي للعلاقة: إذ إن قادة حماس مهتمون في مواجهة أي تصوير لحركتهم على أنها طرف منبوذ عالمياً. بيد أنهم أطلقوا أيضاً رسالة دقيقة ليس فقط إلى الجسم الانتخابي العام، بل أيضاً إلى قواعدهم الشعبية. رسالة تقول: حماس، وهي الحركة التي يتضمّن منتصف اسمها الكامل تعبير «مقاومة»، وفيّة لجذورها الإخوانية حتى وهي تشارك في الانتخابات. وبذلك، كان الإسلاميون الفلسطينيون يسلكون الطريق الذي خطّه مُعلّموهم المصريون، حين نَحّوا جانباً الهواجس والشكوك العميقة وطرحوا مرشحين في الانتخابات. كان قادة حماس يجادلون ضمناً بأن ثمة مقارنة إخوانية للسياسة؛ مقارنة تقودهم إلى الانغماس في حمأة السياسات الانتخابية، كما كانوا في السابق قد خاضوا غمار قضية المقاومة. وتحوّلهم السلوكي هذا كان متطابقاً إلى حدّ كبير مع القيم الأساسية للحركة التي كرّست نفسها للإصلاح العام الاجتماعي والسياسي.

إن حركات الإخوان المسلمين تُفاخر بأنّها عملية: فهي تأخذ المبادئ العامة على محمل الجدّ للغاية، لكنها في الوقت نفسه لا تسمح لمسعى الطهارة الأيديولوجية أن يمنعها من الانخراط السياسي والاجتماعي. إنها تعمل في إطار الترتيبات الاجتماعية والسياسية القائمة، حتى وهي تسعى إلى إصلاح هذه الترتيبات. وبالنسبة إلى الحركات التي تحذو حذو نموذج جماعة الإخوان، لا الرؤى حول التحسين الشخصي ولا تكريس الذات لبناء منظمة من المسلمين الفاضلين يمكن أن يقطعها عن المجتمع الأوسع.

بيد أن عمومية هدف الإصلاح، يمكن أن تقود إلى اتجاهات مختلفة عديدة. والحركات عموماً (لكن ليس دائماً) تجنّب الخيارين المتطرفين: السكينة التأملية (Quietism) والمقاومة العنيفة، لكن في وسعها التنقّل بين هذين القطبين مجيئاً ورواحاً. ثم أن الأنظمة التي تعمل هذه الحركات في إطارها تباينت هي الأخرى، وكانت متجاذبة بين السلطوية وشبه السلطوية. لكن، كيف تؤثر إقامة وتفعيل مجموعة من الهياكل السياسية شبه السلطوية في هذه الحركات؟

في هذا الفصل، سنتقصص الوسائل التي تتفاعل بها مختلف الحركات مع شبه السلطوية، وسنكون يقظين لمسألة ظهور شبه السلطوية، وكذلك حتى لكيفية تكيف هذه الحركات مع الطبيعة المتقلّبة لشبه السلطوية. وقد اخترنا أربع حالات للدراسة المستفيضة: مصر، والأردن، والكويت، وفلسطين. في كلّ من هذه الحالات الأربع، سنكون مهتمين بالتنوّع في داخل البلد نفسه مع مرور الوقت، وبكيفية تأثير بروز وتفعيل شبه السلطوية على هذه الحركات.

كل هذه الحالات الأربع تستند إلى نموذج جماعة الإخوان المسلمين، ولديها روابط تاريخية واضحة مع «الحركة الأم» كما شرحنا في الفصل السابق. لكن كلاً منها أيضاً انتهج سبيلاً تنظيمياً متميّزاً. ففي مصر، عاودت جماعة الإخوان الظهور في السبعينيات والثمانينيات،

هذا على الرغم من أن شكلها الذي أُعيد إحيائه اختلف في بعض المناحي عن الحركة كما كانت قبلها بعقود. فهي بقيت من دون اعتراف قانوني سواء كحركة أو كحزب طيلة رئاستي السادات ومبارك. وتطلّب الأمر قلب النظام المصري العام 2011 كي يتوافر للجماعة فرصة استعادة الوضعية القانونية. وفي الأردن، وُجدت جماعة الإخوان المسلمين بشكل متواصل منذ الأربعينيات، لكنها أيضاً شكّلت حزباً سياسياً معترف به قانونياً ومُستقل تقنياً، هو حزب جبهة العمل الإسلامي، في العام 1992. وفي الكويت، قطعت جماعة الإخوان رسمياً روابطها بالتنظيم العالمي للإخوان في أعقاب الاحتلال العراقي العام 1990 وشكّلت حزباً في السنة التالية، لكن قادتها اعترفوا في مجالسهم الخاصة بأنه سيحذون حذو منهج ونموذج وفكر البنا وحركته. هذه الجماعة تعمل الآن في الكويت بهدوء وبشكل غير رسمي، كما أن الحزب ليست له وضعية رسمية لكنه يعمل علناً ويتم التسامح معه تماماً. وفي فلسطين، تشكّلت حماس من جماعة الإخوان المحلية (كمحاولة من نشطاء الحركة للتغلّب على موقف السكينة التأملية الذي اعتبروه خروجاً على منهج الإخوان). ويتم حالياً التعاطي مع حماس على أنها فرع فلسطيني من الجماعة. والآن، فإن حماس التي ليس لها وجود قانوني ما عدا كلائحة انتخابية (تُدعى «التغيير والإصلاح») هي في الوقت نفسه الحزب الحاكم في غزة.

سنسبر غور كلاً من هذه الحركات بدورها، مركّزين الانتباه بشكل خاص على تأثيرات ظهور شبه السلطوية (وبالتالي اللحظة التي كان فيها الإسلاميون، بمعنى ما، مدعوين إلى العمل السياسي) والعملية المستمرة لشبه السلطوية (التي في إطارها تتعلّم الإسلاميون وأُجبروا على التفاعل مع القواعد المتقلّبة، والقيود، والخطوط الحمراء). ومع مضيّنا قدماً على هذا المنوال، سنشددّ على التغيير في داخل كل حالة أكثر من التباين في ما بينها. ومع ذلك، وفي معرض تفحصنا لتفاعل هذه الحركات مع خلق وتفعيل العملية شبه السلطوية، سنلاحظ نمطين واضحين يكرّران نفسيهما:

الأول ، فيما الأنظمة تصبح شبه سلطوية بشكل متّسق أكثر ، وإلى الدرجة التي تفعل بها ذلك، فإن الحركات تتركّس انتباهاً أكثر للسياسة، لكنها تقاوم التحوّل التام إلى أجندة سياسية. كما أن مواقفها المعارضة عموماً تصبح أكثر وضوحاً في تحديدها، بالرغم من أن ذلك يتمّ بشكل محدود أيضاً. بكلمات أخرى، إنها تصبح سياسية أكثر ومعارضة أكثر لكن ليس بلا تحقّظ.

الثاني ، أن هذه العملية تتميّز بالاحتكاك واللاتناظر، وتتبدّى عبر التجربة والخطأ أكثر من كونها حصيلة تخطيط دقيق. فالحركات تتفاعل بحذر وبالتدرّج، فتتداول وتناقش كل خطوة. ثم أنها ترتكب سوء حسابات، وتتعلم من دروسها، وتتأقلم. إنها تكسب تدريجياً الخبرة السياسية، والحنكة، والمهارات، كما تتعلّم الحدود القاسية التي تضعها شبه السلطوية حتى على حركات المعارضة الماهرة سياسياً. هذه الحركات ليست الوحيدة التي سنُظهر أنها تتعلّم من التجربة والخطأ، إذ إن الخطوات الارتجالية وإعادة التكيّف الثابتة نفسها واضحة بين الأنظمة. بيد أن النقاشات والمناورات الداخلية في ردهات السلطة أقل وضوحاً، لأن عملية صنع القرار في الأنظمة أكثر إبهاماً من العديد من حركات المعارضة.

بالاجمال، إذاً، سنرى ما يحدث حين يظهر ويعمل نوع النظام الذي وصفناه في الفصل الثاني والذي يجمع بين العبث المتواصل بالقواعد وبين المحصّلات النهائية الثابتة. سيكون النمط السياسي بين الأنظمة والمعارضة الذي ينجم عن ذلك أشبه بلعبة القط والفأر. وفي هذا الفصل سنرى بروز هذه اللعبة مع صعود شبه السلطوية. وفي نهاية الفصل التالي، سنتفحص إطار هذه اللعبة بتفصيل أكبر.

لقد استخدمنا الاستعارة اللغوية الخاصة بأنبوب معجون الأسنان في الفصل السابق لوصف كيفية تفاعل الحركات الإسلامية مع القيود والفرص بوجه عام في كل أنواع الأنظمة ومجالات الحياة. أما استعارة لعبة القط والفأر فهي تشير أكثر على وجه الخصوص إلى العلاقة في الحقل السياسي بين الأنظمة شبه السلطوية والحركات الإسلامية. الاستعارة راحة للغاية: فهي تقترح ما هو أكثر بقليل من اللعبة المتواصلة بين حزب قوي ما وحزب ضعيف ولكن ذكي. القطعة تلعب لتسيطر ولكن ليس لتقتل، فيما الفأر لا أمل له بالسيطرة، بل يندفع للحفاظ على البقاء فقط. والحصيلة الأكثر ترجيحاً هي ببساطة: لعبة مستمرة. هذه الاستمرارية تحجبها الحركة المستمرة لكلا الطرفين. فالحركات الإسلامية غالباً ما تكون مُعوّقة في سلوكياتها أكثر من صورة الفأر الرشيق وسريع الحركة، فيما الأنظمة ربما تكون أكثر ذكاء بقليل، بطريقتها الخاصة، ممّا تتضمنه هذه الاستعارة.

في هذا الفصل، سندرس كلاً من هذه الحركات الأربع ونتفحص الطريقة التي تفاعلت بها (وتشكّلت) مع ظهور وعمل شبه السلطوية. وفي الفصلين السادس والسابع، سندقّق في قضايا خاصة بتفصيل أكثر (تأثيرات شبه السلطوية على المنظمات في الفصل السادس، والتطور الأيديولوجي الإسلامي في الفصل السابع)، مركّزين على الفكرة الرئيسة في هذه الفصول أكثر من العوامل التاريخية والجغرافية، وسنترك احتمال التغيّر من النظام السلطوي إلى النظام الديمقراطي التام حتى الفصل الثامن.

أولاً: مصر

في حقبة السبعينيات، تحوّلت مصر بالتدريج من نظام سلطوي بالكامل إلى نظام شبه سلطوي دام حتى العام 2011. بيد أن طبيعة شبه السلطوية المصرية لم تكن ثابتة أبداً، كما أن تطورها لم يسر في خط مستقيم. وهي بدأت بالانفتاح على نظام حزبي أكثر تعددية قليلاً في السبعينيات، ثم أصبح النظام أقل صرامة بشكل غير منتظم في بعض المجالات أيضاً (الروابط المهنية في السبعينيات والثمانينيات؛ والصحافة في العقد الأول من القرن الحادي والعشرين). والواقع أن شبه السلطوية تباينت من مجال إلى آخر (في الثمانينيات، على سبيل المثال، أطلق العنان أكثر للأحزاب، لكن في العقد الأول من القرن الحادي والعشرين تركّز معظم المجال الليبرالي في الصحافة). أما الأدوات الصارمة للسلطوية فهي لم تُلغ بقدر ما كُبحت جزئياً وعاودت الظهور في بعض الأحيان. في مثل هذه البيئة المُتقلّبة، عاودت جماعة الإخوان المسلمين الظهور ببطء وانغمست بنشاط في العمل السياسي، كما راكمت بالتدريج اهتماماً وخبرات أكبر، لكنها كانت تخاطر بإثارة ردود فعل قاسية من النظام أيضاً في حال غالت في اندفاعها.

في هذا القسم سنرى كيف أن شبه السلطوية المصرية سمحت للحركة الإسلامية بمعاودة البروز في مختلف المجالات؛ وكيف أن جيلاً جديداً من نشطاء الجماعة سعى إلى اغتنام

الفرص لمداصلة الحركة كي تركز أكثر على العمل السياسي؛ وكيف بالتالي، برزت الجماعة كحركة معارضة رئيسة في البلاد ولكن كهدف رئيس لقمع النظام أيضاً؛ ثم كيف أدى ذلك بالحركة إلى تقليص الانخراط السياسي والعودة القهقري إلى السلوك الحذر.

1- بروز شبه السلطوية وعودة الإخوان

يوضح ريتشارد ميتشل (Richard Mitchell) ، في كتابه العام 1969 حول الإخوان المسلمين المصريين الذي لا يزال من أفضل الأبحاث حول هذا الموضوع وأكثرها إثراً، أنه لم يتجشّم عناء استخدام علامات الإعجام لأن «موضوع هذه الدراسة كانت له لحظته في التاريخ» و«لأن المؤرخين سيخصّصون لحفنة ضئيلة من قاداتها (أي الحركة - المترجم) مكاناً أكبر من حيّز الملاحظة الهامشية Richard Mitchell, The Society of the Muslim Brothers (Oxford: Oxford University Press, 1993).. ولذلك فهو أودعهم أسفل الصفحة قبل الأوان. في السبعينيات، خرج القادة من غياهب السجون (والملاحظات الهامشية) لإحياء منظماتهم التي قُمت بقسوة في الخمسينيات والستينيات الأعمال الرئيسة حول انبعاث جماعة الإخوان المسلمين مجدداً تشمل Carrie Rosefsky Wickham, Mobilizing Islam: Religion, Activism, and Political Change in Egypt (New York: Columbia University Press, 2002); Hesham al- Awadi, In Pursuit of Legitimacy: The Muslim Brothers and Mubarak, 1982-2000 (London: Tauris Academic Studies, 2004); Tarek El-Miselhy Masoud, Why Islam Wins: Electoral Ecologies and Economies of Political Islam in Contemporary Egypt, (Ph. D. Dissertation, Yale University, 2008); حسام تمام، تحولات الإخوان المسلمين (القاهرة: مكتبة مدبولي، 2006)، وخليل العناني، الإخوان المسلمون في مصر: شيخوخة تصارع الزمان (القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، 2007). ثمة مقال مفيد للغاية لمنى الغباشي : Mona El- Ghobashy, The Metamorphosis of the Egyptian Muslim Brothers, International Journal of Middle East Studies , vol. 37, no. 3 (2005). برلمانية قادرة، انظر : Samer Shehata and Joshua Stacher, The Brotherhood Goes to Parliament, Middle East Report , no. 240 (Fall 2006), pp. 32-40. للإخوان تشمل : Bruce Rutherford, What Do Egypt's Islamists Want? Moderate Islam and the Rise of Islamic Constitutionalism, Middle East Journal , vol. 60, no. 4 (2006), pp. 707-731; Marc Lynch, The Brotherhood's Dilemma, (Middle East Brief 25, Crown Center for Middle East Studies, Brandeis University, January 2008), and Chris Harnisch and Quinn Meacham, Democratic Ideology in Islamist Opposition? The Muslim Brotherhood's 'Civil State', Middle Eastern Studies , vol. 45, no. 2 (2009), pp. 189-205. حول قضايا الدين - الدولة في مصر مفيد أيضاً. انظر، على سبيل المثال: نبيل عبد الفتاح، المصحف والسيف (القاهرة: مكتبة مدبولي، 1984). كما ثمة عمل مثير للاهتمام هو :

Salwa Ismail, Rethinking Islamist Politics: Culture, the State and Islamism (London: I. B. Tauris, 2006). اعتمدت على تغطية الصحافة اليومية للإخوان ونشاطاتهم (خاصة المصري اليوم ومؤخراً صحيفة الشروق) وعلى الوجود الكثيف للإخوان خاصة على الموقع: . وقد أجريت سلسلة من المقابلات منذ العام 2006 مع سعيد الكتاني، محمد مرسى، إبراهيم الهضيبي، عصام العريان، جمال سلطان، أبو العلا ماضي، عبد المنعم أبو الفتوح، حمدي حسن، رشاد البيومي، خيرت الشاطر، أكرم الشاعر، محمد حبيب، خالد حمزة، زهرة الشاطر، شريف أيمن، أحمد عقيل، أحمد عثمان وجمال حشمت. .

كانت عملية التحرير (البرلة) السياسية التي دشّنها النظام المصري في السبعينيات مقيدة بسبل عديدة (وهي لم تتقدّم لا في ذلك الوقت ولا بعده إلى النقطة التي يمكن فيها لجماعة الإخوان أن تحصل على وضعية قانونية). لكن، كان ثمة أربعة مجالات من عمليات التكييف السياسي للنظام في السبعينيات سمحت للإخوان بالعودة إلى الحياة السياسية المصرية في شكل مختلف، وأكثر صمتاً، ولكن ربما أيضاً بشكل أكثر ديمومة وحصافة عبد المنعم أبو الفتوح، وهو قائد بارز في جماعة الإخوان المسلمين وربما أبرز عضو في الجيل الذي انضم إلى الحركة بعد انبعاثها مجدداً في السبعينيات، كتب مجموعة مفيدة من المذكرات: شاهد على تاريخ الحركة الإسلامية في مصر. وقد نازع بعض الأعضاء الآخرين في الجماعة بعض التفاصيل، لكن الخطوط الرئيسة للأحداث تبدو سليمة وصحيحة. .

المجال الأول، هو أن موجة الاعتقالات السياسية وعمليات التوقيف المديدة (وبعض أنواع المحاكم الخاصة والإجراءات الأمنية القاسية) التي ميّزت فترة السلطوية، بدأت تُعكس. فقد تم إطلاق قادة الإخوان المعتقلين؛ وشعر بعضهم الذي لجأ إلى خارج البلاد بما يكفي من الأمان للعودة. ولم يقتصر الشعور بالحرية على الأفراد، بل اكتشفت المنظمات ككل أن في وسعها استئناف بعض النشاطات على غرار الاجتماع وحتى النشر، بالرغم من فقدان الوضعية القانونية.

المجال الثاني، هو أنه في الوقت نفسه الذي بدأت فيه عملية التحرير العامة، أثبت الجو في الجامعات في طول البلاد وعرضها أنه بات ودوداً أكثر من السابق. فالاحتجاجات الطلابية انطلاقاً من دوافع وطنية أو يسارية ميّزت فترتي الستينيات والسبعينيات. وفي المقابل، بدا أن النظام المصري اكتشف أن الطلاب الإسلاميين الناشطين أقل تهديداً، وبالتالي أظهر تسامحاً أكبر بإزاء بروز التيار الإسلامي يطرح ويكهام في كتابه: Mobilizing Islam: Religion, Activism, and Political Change in Egypt أعرق تحليل لهذا المنحى، كما إنه تطرق لاحقاً إلى الروابط المهنية. أما باتريك جافني فهو يطرح رواية مبكرة لبروز الحركة الطلابية الإسلامية في المنية، التي لم يلعب فيها الإخوان سوى دور هامشي، انظر Patrick D. Gaffney, The Prophet's Pulpit: Islamic Preaching in Contemporary Egypt (Berkeley, CA: University of California Press, 1994)..

المجال الثالث، هو أن الاندفاع في الجامعات صار عنها اندفاعاً في الفعالية والتنظيم في المجتمع المصري. فبعد أن تقلّصت قدرات دولة الخدمات الاجتماعية الناصرية لتوفير

التقديمات، والوظائف، والمواد الغذائية رخيصة الثمن، بدأ المصريون في السبعينيات والثمانينيات بتنظيم أنفسهم على مستوى القواعد لتوفير العناية الصحية، والتعليم، والسلع والخدمات الأخرى لأنفسهم. كما ظهرت موجة من المنظمات الخيرية أيضاً. العديد من هذه المنظمات كانت لها تلاوين دينية (إسلامية ومسيحية). وفي حين أن معظم الجمعيات الإسلامية لم تكن مرتبطة بجماعة الإخوان المسلمين، إلا أن هذه الأخيرة أفادت من هذا المنحى. فقد كان يمكن لأعضائها العمل من خلال المنظمات غير الحكومية المرخص لها، في وقت كانت الجماعة ككل لا تزال تفتقد إلى الاعتراف القانوني (والواقع أن قادة الإخوان آنذاك شعروا أن النظام يدفعهم كي يصبحوا حركة اجتماعية بحتة). علاوة على ذلك، ساعد بروز القطاع الاجتماعي الإسلامي على توفير ثقافة فرعية داعمة لجماعة الإخوان التي عاودت الظهور.

المجال الرابع، هو أن التحرير السياسي الطفيف للنظام ترافق مع تكتيقات أيديولوجية ملحوظة أكثر وداً مع الإخوان. فالقومية العربية، التي كانت أصلاً في حالة انحدار، نُحيت جانباً إلى حد بعيد؛ كما تم هجر الاشتراكية بالتدريج، وسعى النظام بدلاً منهما إلى تحسين قاعدته الدينية للحصول على الشرعية.

ومع اكتشاف جماعة الإخوان لوجود بيئة ودودة أكثر، عمدت إلى معاودة الظهور وأعادت بناء نفسها ببطء، قاذفة بنفسها بحذر إلى معترك السياسة. كان النظام يفكك ببطء حزبه السياسي الوحيد، الاتحاد الاشتراكي العربي، لصالح نظام تعددية حزبية (مع وجود حزب حاكم مهيمن كان في خاتمة المطاف الحزب الوطني الديمقراطي) وقد داعبت الجماعة لبرهة فكرة الارتباط بأحد الأجنحة التي كانت تُشكّل الاتحاد الاشتراكي العربي المتحلل، لكنها اختارت في نهاية المطاف الابتعاد عن أي ارتباطات سياسية رسمية. صحيح أن بعض أعضائها خاضوا الانتخابات البرلمانية التي جرت في المناخ المتحرر بشكل طفيف، إلا أن الجماعة بهذه الطريقة كانت تعود إلى النمط التاريخي للإخوان الخاص بالعبث بالنشاط السياسي فقط.

لكن في الثمانينيات، تحرّكت جماعة الإخوان بشكل أكثر طموحاً، أو ربما من الأدق القول أنها جُرّت إلى ذلك على يد الأعضاء الشبان الأكثر حيوية فيها. إذ إن الجماعة باجتماعها جيلاً جديداً من الطلاب الناشطين (الذين تخرجوا وعملوا في المهن) ضمت إلى صفوفها كوادر ماهرة سياسياً وطموحة ومستعدة بالكامل للتحرّك نحو ما يتعدى الوجود الضحل في المجال السياسي. وقد تشكّلت جهودهم في ثلاثة معتركات.

الأول، انخرطت الجماعة إلى حد كبير في الانتخابات البرلمانية في العام 1984. النظام الذي وُضع لهذه الانتخابات سمح بوجود مرشحين مرتبطين بحزب فقط، ولذلك أبرمت الجماعة حلفاً انتخابياً مع حزب الوفد (وهو حزب ليبرالي أساساً يعود إلى حقبة ما قبل العام 1952 والذي كان، مثله مثل جماعة الإخوان، يحاول اغتنام فرصة الانفتاح التي وفّرتها شبه السلطوية لمعاودة الدخول إلى المشهد السياسي). من الواضح بالطبع أن تحالف المصالح هذا لكلا هذين الطرفين (حزب الوفد كان يريد أن يضمن حصوله على نسبة الـ 8 في المئة من الأصوات العامة المطلوبة لكسب التمثيل النيابي، والإخوان احتاجوا إلى مظلة قانونية لمرشحها)، هو اصطفاك تكتيكي لم يعيش طويلاً بعد انتهاء الانتخابات. بيد أنه مع ذلك قذف بمجموعة من قادة الإخوان (حصودا ثمانية مقاعد) إلى

الثالث ، تحرّكت جماعة الإخوان نحو المجال الاقتصادي. لكن يجب التشديد هنا على أن الطبيعة المحددة لنشاطات الإخوان الاقتصادية عصيّة على التوصيف: فهي لم تجذب سوى لقليل من الاهتمام، كما أن الموضوع مُعقّد في حين أن الحقل العام لقطاع المال الإسلامي استقطب كثيراً من الاهتمام، إلا أنه لم يُبذل الكثير من الجهد حول النشاطات الاقتصادية للإخوان. وربما كان العمل العام الأكثر فائدة هو Bjorn Olav Utvik, Islamist Economics in Egypt: The Pious Road to Development (Boulder, CO: Lynne Rienner, 2006) كتاب يوتفيك، وهي دراسة غنية، تهتم بالبرنامج، والفكر، والأيديولوجيا أكثر من النشاطات الاقتصادية الفعلية، وتركيزه يتجاوز جماعة الإخوان .. علاوة على ذلك، بما أنه ليس للجماعة وجود قانوني، فهي لا تشغّل مؤسسات تحمل اسمها. بيد أن الأفراد المرتبطين بالجماعة كانوا نشطين للغاية: فهم يعملون في حقول متنوّعة، وأحياناً في مجالات لها تلاوين دينية (مثل الموارد المالية الإسلامية أو إنتاج السلع أو المطبوعات الدينية). أما ما إذا كان هؤلاء يعملون نيابة عن الجماعة كمنظمة أو هم يقومون حصراً بنشاطات فردية (ويهبون حتماً جزءاً من أرباحهم إلى المنظمة)، فهو أمر ليس واضحاً دوماً. وجنباً إلى جنب مع النشاط الاقتصادي لأعضاء الإخوان، تكمن مروحة واسعة من المؤسسات الاقتصادية ذات الخلفية الدينية (الأكثر وضوحاً هي بيوت التمويل

الإسلامية ومجالات أخرى أيضاً) التي هي، كما قطاع الخدمات الاجتماعية الإسلامي، لا رابط لها غالباً بجماعة الإخوان مهما كان نوعه، لكنها قد توفر ثقافة فرعية حمائية لنشاطات الإخوان.

لقد أطلق النشاط السياسي والاجتماعي المتنامي للإخوان نقاشات داخل كل من الحركة والنظام حول الدور السياسي للجماعة. كما أنها دفعت العديد من القادة إلى تطوير أجندات أكثر طموحاً تحت لواء حزب العمل الاشتراكي الأكثر ملائمة أيديولوجياً لهم، (وهو حزب كان آنذاك يتحول من التوجهات الاشتراكية والقومية إلى حزب أكثر إسلامية)، بهدف زيادة حصتهم البرلمانية إلى 38 مقعداً. وقد صوّت نواب الحركة لصالح التجديد للرئيس مبارك لولاية ثانية في العام نفسه. لكن بعدها بسنوات ثلاث، عمدت الحركة إلى اتخاذ موقف يتسم أكثر بالمجابهة، فانضمت إلى كل مجموعات المعارضة تقريباً لمقاطعة الانتخابات البرلمانية احتجاجاً على نقص الضمانات حول عملية اقتراع أكثر حرية وعدالة.

عملت مجموعة من الناشطين الشباب في الجماعة، بقيادة أولئك الذين ترعرعوا في روابط الطلاب وبعدها في الروابط المهنية، على تجسيد التركيز السياسي الجديد للحركة على أرض الواقع من خلال تشكيل حزب سياسي. وفي العام 1995، قام بعض أعضاء هذه المجموعة في خاتمة المطاف باتخاذ زمام المبادرة لتشكيل حزب بأنفسهم (حزب الوسط). في البداية، كان لهؤلاء دعم محدود من بعض شخصيات الإخوان، لكن في نهاية المطاف نأت الجماعة نفسها عن الحزب، مُسببة بالتالي شرخاً بين الطرفين.

2- شبه السلطوية المصرية في الممارسة: مكافحة صِغَاب النزوات

إذا ما باتت جماعة الإخوان أكثر راحة ومهارة في المشاركة، إلا أن القادة السياسيين والأمنيين في مصر أصبحوا أكثر عداء للدور السياسي للحركة. والتحول بعيداً عن التحرير (اللبلة) الذي بدأ في نهايات الثمانينيات كان غير معلن لكنه واضح للغاية. وقد بدأت شخصيات بارزة في النظام والناطقين باسمه في التشديد على أن الجماعة والمجموعات العنفيه هما وجهان لعملة واحدة. وحين انفجر العنف في مصر على يد مجموعات إسلامية راديكالية في بعض المناطق وشارف على التحول إلى تمرد وعصيان خلال أوائل التسعينيات، علقت جماعة الإخوان بين نارين.

وهكذا، تم بالتدريج تقييد مختلف أنواع المنابر التي حققت فيها الجماعة مكاسب (مثل روابط الطلبة والانتخابات الجامعية)، وصدر قانون جديد لتنظيم الروابط كان هدفه الواضح انتزاع قيادة هذه الهيئات من سيطرة الإخوان (وهو نجح في ذلك إلى حد بعيد).

لكن ربما كان أكثر أدوات التهريب لدى النظام فتكاً في الحملة هو استخدام المحاكم العسكرية. فحين تسلم حسني مبارك الرئاسة العام 1981، فخر بأنه تجنّب استعراضات المحاكم الاستثنائية التي شكّلها أسلافه وبأنه احترم الأحكام التي أصدرتها المحاكم العادية. لكنه بعد أن واجه تصعيد الإسلاميين الراديكاليين للعنف في التسعينيات، بدأ بتحويل القضايا إلى المحاكم العسكرية. (وهذه كانت تفتياً عادية أكثر منها استثنائية، لكن نطاق صلاحياتها بدا محدوداً بنص دستور العام 1971 إلى أن تم تعديله العام 2007. وعلى

الرغم من هذا الحظر الدستوري فإن قانون عام 1966 الخاص بالمحاكم العسكرية سمح للرئيس بنقل الجرائم إليها للمحاكمة؛ وحين فعل ذلك عملت هذه المحاكم بفعالية لا ترحم). وفي أواسط العقد، وُجِّهت هذه الأداة ضد عشرات من قادة جماعة الإخوان أنفسهم الذين تلقى معظمهم أحكاماً بالسجن لسنوات عديدة.

ومع ذلك، وتمشياً مع القواعد المتقلبة التي لا يُعْتَدُّ بها للسياسات السلطوية، لم يتم إغلاق كل أبواب النشاط السياسي، لا بل الواقع أن بعضها فُتِحَ، خاصة في العقد الأول من القرن الحادي والعشرين. فالجماعة واصلت العمل العلني، وحكَّام مصر تركوا المرشد الأعلى نفسه من دون إزعاج. علاوة على ذلك، وجد النظام أن قدرته على التلاعب بالانتخابات مقيدة بسلسلة من أحكام المحكمة الدستورية العليا (التي تؤكد حقوق المستقلين في خوض الانتخابات وتقرر الإشراف القضائي الكامل على الانتخابات). هذا خلق صعوبة أكبر في منع الإخوان من خوض الانتخابات وأدى إلى تقليص القدرة على التلاعب بها. والحصيلة كانت السماح لمرشحي الإخوان بخوض الانتخابات وإجبار الإجراءات المضادة للنظام الخاصة بالتلاعب على البقاء خارج أقالام الاقتراع (أحياناً بمسافة بضعة أمتار فقط، فيما مندوبو حملة الإخوان يتعرَّضون إلى المضايقة والضرب). وفي العام 1995، فازت جماعة الإخوان بمقعد واحد، لكن في العام 2000 زادت حصتها إلى 17 مقعداً.

هذا الكوكتيل من القمع في بعض المجالات والانفتاح في مجالات أخرى، ميَّز العملية الكاملة للعبة القط والفأر. لكن، في أواسط العقد الأول من القرن، بدا لبرهنة أن احتمال التحوُّل النوعي في النشاط السياسي للإخوان بات أمراً ممكناً. فالانتخابات البرلمانية للعام 2005، التي عُقدت على ثلاث مراحل للسماح بالجهاز القضائي محدود العدد بالإشراف على أقالام الاقتراع في كل المراكز الانتخابية، جرت تحت أضواء دولية كاشفة لا سابق لها.

في ذلك الوقت، صعد الجيل الشاب من القادة إلى مواقع النفوذ في الحركة. وسعى العديد منهم إلى اغتنام الفرصة لإعادة صياغة رسالة الإخوان بشكل أكثر عمومية، بهدف الوصول إلى مجموعات أكبر من النخبين. وقد أصابوا بعض النجاح في النقاشات الداخلية. وقبل أواسط العقد، بات الإصلاح السياسي والحرية الأفكار الأكثر اتساقاً لدى جماعة الإخوان. وقد جذب مهدي عاكف، المرشد العام للإخوان، الانتباه عام 2005 حين استعاض عن شعار الجماعة القديم «الإسلام هو الحل» بشعار «الإصلاح هو الحل». وتابع قائلاً: «الحرية جزء أساسي من النظام الإسلامي، وإذا ما فُقدت فإن شعار «الإسلام هو الحل» لا قيمة له. إنه يصبح مشكلة بدلاً من أن يكون هو الحل» «محمد عبد القدوس، «المرشد العام لجماعة الإخوان المسلمين يؤكد للدستور: الآن.. الحرية هي الحل!»، «الدستور (15 حزيران/يونيو 2005)، ص 8، لا بل ذهب عبد المنعم أبو الفتوح، وهو الأفصح بين قادة الجيل الجديد (والأعلى مرتبة في ذلك الوقت لأنه عمل في مكتب الإرشاد الذي يتكوّن من 16 عضواً)، حتى أبعد من ذلك حين صرَّح علناً أنه وجد شعار «الإسلام هو الحل» عتيقاً وعاطفياً للغاية. (بعض أعضاء الجماعة اعتبر أن أبو الفتوح غالى في موقفه كثيراً، فدافع محمد المصري، وهو زميل له في مكتب الإرشاد لكنه أقل مرونة، عن هذا الشعار بوصفه «شعاراً دائماً للجماعة» للحصول على تعليق مرسى، انظر الموقع الإلكتروني لحملة الانتخابات البرلمانية 2005 في دائرته..

لقد كان التشديد الجديد على الإصلاح السياسي استجابةً واضحةً للانفتاح السياسي المفترض. وقد طرحت الحركة مرشحين لنحو ثلث المقاعد البرلمانية، وحصدت في نهاية المطاف 88 مقعداً (أي خُمس مجلس الشعب). بيد أن ذكر هذه الأعداد وحدها يُغفل أداء الإخوان المثير للإعجاب. ففي المنافسة الفردية بين مرشحي الإخوان وبين مرشحي الحزب الوطني الديمقراطي الحاكم، حصد الإخوان ثلثي المقاعد. وبالتالي، أصبح نواب الإخوان قادة الكتلة المعارضة الرئيس في أي برلمان مصري منذ ما بعد العام 1952، وساروا إلى طرح أجندة إصلاح طموحة. كما أن الحركة استجابت أيضاً لهذا التطور عبر تكريس موارد أكبر للنشاط السياسي، فدعمت الكتلة البرلمانية، وعملت على برنامج شامل لحزب سياسي (صدرت مسودة تمهيدية منه في العام 2007).

لكن النجاح السياسي للإخوان حفز على ردّ قاسٍ من النظام. ففي العام 2007، دفع قادة مصر بسلسلة من التعديلات الدستورية العديد منها (على غرار حظر الأحزاب ذات المرجعية الدينية) كان يستهدف بوضوح جماعة الإخوان مباشرة حلّت هذه التعديلات مع بعض الزملاء. انظر Nathan Brown, Michele Dunne and Amr Hamzawy, Egypt's Controversial Constitutional Amendments, Carnegie Web Commentary, 23 March 2007. Available at ..

اعتقال ناشطي الحركة بوسائل تجعل من المشاركة عملية صعبة. (في مقابلة أجريتها في العام 2009 مع برلماني من الجماعة، سألته عن كيفية عمل زملائه في دوائرهم الانتخابية، فأوضح أنه لم يعد في وسعهم مواصلة العمل، لأن معظمهم اعتُقل). ثم أن الأفراد الأغنياء المرتبطين بالحركة تعرّضوا إلى المضايقات في جهد واضح لتجفيف القاعدة المالية لهذه الأخيرة. وقد كانت هذه المضايقات كافية لجعل مشاركة الإخوان في انتخابات الغرفة العليا للبرلمان والمجالس المحلية مستحيلة. وقبل العام 2010، كان ثلث أعضاء أعلى هيئة في الجماعة، مكتب الإرشاد، وراء القضبان.

بعد هذه التطورات، كان محبذو المقاربة السياسية، أي العديد من القادة السياسيين الذي دعوا إلى بلورة خطاب أكثر عمومية وأقل دينية، يضغطون لاتخاذ موقف أكثر مجابهة. إنهم لم يسعوا إلى مغادرة الحقل السياسي، بل إلى زيادة التنسيق مع القوى السياسية الأخرى ومقاطعة انتخابات العام 2010. بيد أن مثل هذه الأصوات لم تُعدّ تلقى تجاوباً لدى الحركة ككل. ففي الانتخابات الداخلية، كانت اليد العليا لأنصار المقاربة الأكثر حذراً، وتمّ انتخاب مرشد عام جديد هو محمد بديع الذي يميّز بأسلوب خجول أكثر، ما أوحى بأن التشديد على التنظيم الداخلي الصحي بدلاً من الانخراط السياسي الجامح ستكون له الأولوية. لكن للمفارقة هنا أن الشخصيات الأقل تسيّساً اعتبرت في البداية أن مقاطعة الانتخابات كانت خطوة مجابهة مُغالية؛ وهكذا حافظت الحركة على انتقاداتها اللفظية لكنها تراجعت عن تنسيق المقاطعة مع الأحزاب الأخرى. لكن في انتخابات العام 2010 البرلمانية، تلقّت الحركة ضربة عنيفة في الجولة الأولى من التصويت إلى درجة أنها انسحبت من جولة الإعادة.

هذه كانت القيادة المتوقعة والخجولة سياسياً التي واجهها الوضع الثوري في كانون الثاني/يناير عام 2011. لكن في هذا الوقت، كانت مجموعة جديدة من الناشطين الشباب (الذين جاؤوا عموماً من طلبة الجامعات والمتخرجين حديثاً) تدفع الحركة ككل إلى الاصطفاف مع التحالف الثوري الناشئ. القيادة بالإجمال اعترضت، لكنها في خاتمة

المطاف منحت الإذن لأعضاء الحركة بالتظاهر، ولكن كأفراد. بيد أن المجابهة السياسية بين النظام وبين المتظاهرين تصاعدت في الأيام الأخيرة من كانون الثاني/يناير، فشعرت القيادة بالضغط لاتخاذ موقف. وهي سعت إلى اتخاذ موقف وسطي تدعم بموجبه المتظاهرين بشكل كامل لكنها في الوقت نفسه تجتمع بنائب الرئيس، وهو شخصية أمنية أحضرت على عجل لإدارة الأزمة. بيد أن هذا الموقف الواسطي أثبت أنه مستحيل، فدعمت الجماعة حينذاك الثورة، لكن قيادتها المترددة خسرت ما بدا أنه المقام السياسي الواثق الذي تبدت به قبلها بسنوات قليلة.

إن النمط السياسي لعودة ظهور الإخوان واضح: انفتاح أكبر يؤدي في خاتمة المطاف إلى تسييس أكثر. وهذا التسييس المتزايد غالباً ما يكون مواجهاً أكثر لا أقل (على الرغم من أنه دوماً لا يصل إلى درجة العنف)؛ ثم أن التسييس المتزايد والمزيد من تكتيكات المجابهة تثيران رد فعل قاسياً من قبل النظام؛ والردود القاسية تفقد في نهاية المطاف إلى التقهقر الجزئي. بيد أن وضوح هذا النمط العام لا يحجب الطبيعة المثيرة للجدل لكل خطوة في داخل الحركة، وطبيعة التجربة والخطأ في عملية صنع القرار.

ثانياً: الأردن

أما إسلاميو الأردن فلم يشهدوا أبداً نوبات القمع المتطرفة التي واجهها نظراؤهم في مصر، في معظم تاريخهم. فعلاقة جماعة الإخوان المسلمين الأردنية مع النظام كانت أقل خصاماً بكثير هناك حشد هام من الكتابات حول تاريخ جماعة الإخوان المسلمين الأردنية، لكن ليس ثمة الكثير مما قد يغمر مشاعر وأفكار القارئ. وقد اعتمدت هنا بكثافة على العمل المفيد لـ: إبراهيم غرايبة، جماعة الإخوان المسلمين في الأردن (عمان: مركز الأردن الجديد للدراسات، 1997). يعتبر البعض في داخل الجماعة أن غرايبة، وهو صحفي أردني وعضو سابق في جماعة الإخوان، مصدر منحاز (خاصة بسبب رأيه بأنه يتعين أن تعمل جماعة الإخوان كمنظمة أردنية في الدرجة الأولى، وبالتالي عليها الحفاظ على مسافة من حماس). لكن دراسته دقيقة وموثقة جيداً وتشكل في الواقع المرجع الرئيس للعديد من الكتابات الأخرى حول الحركة. وثمة مصادر أخرى مفيدة باللغة العربية تشمل: حسين عبد الرحمن، الحركات والتنظيمات الإسلامية في الأردن (عمان: دار سندباد للنشر، 1997)؛ حزب جبهة العمل الإسلامي، مرشد للحياة الحزبية في الأردن، السلسلة الرقم 1 (عمان: مركز أبحاث الأردن الجديد، 1993)، وموسى زيد الكيلاني، الحركات الإسلامية في الأردن وفلسطين، دراسة وتقييم (عمان: دار البشير، 1995). لقد كتب المشاركون النشطون في الحركة تأريخات شاملة. من الحركة الراديكالية، يُشدد محمد عبد القادر أبو فارس على الدور المعارض الثابت للحركة في: صفحات من التاريخ السياسي للإخوان المسلمين في الأردن (عمان: دار القرآن، 2000). أيضاً، من الدراسات المثيرة للاهتمام حول مسائل محددة: خالد سليمان، «الديمقراطية والأحزاب في الوطن العربي (ملف): الممارسة الديمقراطية داخل حزب جبهة العمل الإسلامي»، المستقبل العربي، السنة 26، العدد 296 (تشرين الأول/أكتوبر 2003)، ص 53-81 (حول الديمقراطية)، ومحمد أبو رمان، السياسة الأردنية وتحدي حماس (عمان: مؤسسة فريش أبيت، 2009) (حول العلاقة مع حماس). وفي الإنكليزية، أحدث أعمال مثيرة للاهتمام هي: Jillian Schwedler, Faith in Moderation: Islamist Parties in Jordan and Yemen (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), and

Quintan Wiktorowicz, *The Management of Islamic Activism: Salafis, the Muslim Brotherhood, and State Power in Jordan* (Albany, NY: State University of New York Press, 2001).
و: Janine A. Clark: *Threats, Goals, and Resources: Islamist Coalition-Building in Jordan*, paper presented at: The Annual Meeting of the American Political Science Association, Boston, August 2008; *The Conditions of Islamist Moderation: Unpacking Cross-Ideological Cooperation in Jordan*, *International Journal of Middle East Studies*, vol. 38 (2006), pp. 539-560, and *Islam, Charity, and Activism: Middle-Class Networks and Social Welfare in Egypt, Jordan, and Yemen* (Bloomington, IN: Indiana University Press, 2004); Janine A. Clark and Amy E. Young, *Islamist and Family Law Reform in Morocco and Jordan*, *Mediterranean Politics*, vol. 13, no. 3 (2008), pp. 333-352, and Janine A. Clark and Jillian Schwedler, *Who Opened the Window? Women's Activism in Islamic Parties*, *Comparative Politics*, vol. 25, no. 3 (2003), pp. 293-312.
و: Amnon Cohen, *Political Parties on the West Bank under the Jordanian Regime, 1949-1967* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1982), and Marioun Boulby, *The Muslim Brotherhood and the Kings of Jordan* (Atlanta: Scholars Press, 1999).
و: Anne Sofie Roald, *Tarbiya: Education and Politics in Islamic Movements in Jordan and Malaysia* (Stockholm: Almqvist & Wiksell, 1994)..
هي أدت إلى زيادة تسييس الجماعة وإلى تحرك بطيء ولكن مُحدّد نحو اغتنام الفرص التي تطرحها شبه السلطوية، من خلال تقديم نفسها على أنها قوة المعارضة الرئيسية القابلة للحياة والتطور. وفي حين أن الأطر العامة للعبة القط والفأر الأردنية مشابهة للعبة المصرية (حيث تم التسامح مع الخطوات الأولية نحو التسييس، لكن الخطوات التالية أثارت إجراءات مضادة من النظام)، إلا أن النظام الأردني كان أثبت نسبياً وأقل تقلباً في موافقه.

في هذا القسم، سنتطرق أولاً إلى تاريخ الجماعة الأردنية قبل ظهور شبه السلطوية، وهي فترة استثمرت فيها الجماعة بشكل أقل في السياسات، وتفاعلت بشكوك أكثر مع احتمال التغيير (والأكثر ترجيحاً أنها كانت تقف مع النظام أكثر من المعارضة في اللحظات الصعبة)، وركزت الكثير من طاقتها على النشاطات اللاسياسية حيث كانت يدها طليقة أكثر. ثم نتحوّل بعدها إلى ظهور شبه السلطوية في أواخر الثمانينيات وإلى عملها منذ ذلك الحين. فبعد أن نزعّت عن نفسها الخجل والتردد بإزاء الانخراط في العمل السياسي، اغتنمت الحركة الأردنية الفرص التي طُرحت خلال العقدين الماضيين من قبل شبه السلطوية من خلال تأسيس حزب سياسي، وتطوير برامج سياسية مفصلة، ودخول المعترك الانتخابي بحماسة. لكن وكنتيجة مباشرة لذلك، أثارت الحركة ردّ فعل النظام

ووجدت نفسها عالقة في لعبة قط وفأر وإن بصيغة أقل حدة. كما أنها ابثليت بشكل متزايد بنقاشات شقاقية حول المواقف السياسية، والاستراتيجيات، والتكتيكات.

1- حركة متحفظة سياسياً

تعود جماعة الإخوان المسلمين الأردنية، كما العديد من نظيراتها من المنظمات في الوطن العربي، بجذورها إلى الاجتماع المُلهِم بين مؤسس فرعها عبد اللطيف أبو قورة وبين حسن البنا العام 1945. وقد تمكّن أبو قورة من تسجيل منظمته كجمعية دينية وضَمَّن بعض التأييد من الملك. وبسبب هذه الأصول إلى حدٍّ ما وبسبب المواقف السياسية المبكرة للحركة، كان من الشائع في الأدبيات المنشورة باللغة الإنكليزية حول جماعة الإخوان المسلمين الأردنية أن توصف علاقتها بالملكية الأردنية على أنها ودّية وأن توضع الحركة في خانة الحليف السياسي للنظام لعقود عديدة. بيد أن مثل هذه الصورة مُضِلَّة: فالعلاقة كانت أكثر توتراً وحذراً مما كانت تشي به الصورة الوردية التي كانت تُرسم لها. ولذلك، من الأفضل أن يُقال أن النظام كان متسامحاً معها، وكانت هي متسامحة معه، لسنوات عديدة.

السنوات الـ 12 الأولى للحركة كانت حقبة صاخبة ومضطربة في البلاد: فالأردن حاز على استقلاله التام وتبنّى دستوراً تضمّن مزيجاً مشوّشاً من الدستورية والملكية، وخاض غمار حرب حول خلق دولة إسرائيل، وضُمّ الضفة الغربية، وشهد اغتيال ملكه المؤسس وعزل الملك الثاني، كما شهد صعود القومية العربية (و الدعم الحماسي لبعض الأردنيين للناصرية والحركات القومية العربية الأخرى). طيلة هذه الأحداث، كان موقف الجماعة الأساسي واضحاً: فهو كان عموماً داعماً للملكية ولل قضية الفلسطينية (أرسلت الجماعة متطوعين للقتال في حرب العام 1948)؛ كما أنها كنّت شكوكاً عميقة بالقوى القومية واليسارية. لكن مثل هذه المواقف العامة لم تؤدّ إلى أي انخراط متّسق في السياسات. فالحركة كانت في بعض الأحيان واضحة في معارضتها للتوجهات الحكومية (مركزة على المجالات الدينية والثقافية، لكنها متطرفة أيضاً إلى التحالف الوثيق مع القوى الغربية). وقد تجادل قادتها حول خوض الانتخابات البرلمانية (و التغيير الأول لقيادتها سببه نزاع حول هذا الموضوع العام 1953 انظر فصول علي عبد الكاظم وإبراهيم غرايبة في: حسين أبو رمان، محرر، الحركات والتنظيمات الإسلامية في الأردن (عمّان: دار سندباد للنشر، 1997). الرأس الجديد للحركة، عبد الرحمن خليفة، تمسك بموقفه لمدة أربعة عقود إلى أن تقاعد في خضم نزاع جديد حول مسألتَي تشكيل حزب والمشاركة الانتخابية. بعض أعضاء الجماعة خاضوا الانتخابات كمستقلين، والحركة ذهبت إلى حدّ طرح مرشحين لها تحت بيرقها الخاص في أواسط ذلك العقد. وهي سجّلت بعض النجاحات المتواضعة وحصدت أربعة مقاعد من أصل 40 مقعداً في البرلمان في انتخابات جرت مرتين في أواسط الخمسينيات.

طيلة هذه الفترة، وفيما أصبحت خطوط المجابهة في السياسات الأردنية أكثر حدة بشكل متزايد، نأت الحركة بنفسها عن العمل السياسي إلى حدّ بعيد. فهي أبدت استعداداً لانتقاد النظام في الخمسينيات، حيث تم تعليق مطبوعة الحركة في مرحلة واعتُقل قائدها في مرحلة أخرى، بيد أنها وضعت رجلاً في البور ورجلاً في الحقل حين تشكّل ائتلاف واسع في الخمسينيات للضغط من أجل إقامة ديمقراطية برلمانية والاصطفاف مع القومية

العربية. وبعد أن قدّمت في البداية دعماً حذراً للمعارضة، انحازت الجماعة ثانية إلى الملكية في المواجهة بين الملك والمعارضة في العام 1957. بيد أن قادتتها انتقدوا استعداد الملك للاعتماد على القوات الغربية، وزعموا أنهم رفضوا دعوة إلى المشاركة في الحكومة، مفضلين البقاء خارج مواقع السلطة وفقاً لبعض الروايات، عرض الملك على قائد الإخوان فرصة تشكيل حكومة، لكن هذا الأخير رفض، عارضاً فقط تقديم دعمه بدل المشاركة الكاملة. انظر: بسام العموش، محطات في تاريخ جماعة الإخوان المسلمين في الأردن (عمان: دار زهران، 2008)، ص 270..

في أعقاب الأزمة، استقرّ نظام أكثر سلطوية بالكامل. ولأنها لم تُعتبر حركة معارضة، فقد كان في مقدورها طرح مرشحين في انتخابات باتت الآن أكثر تقييداً وأقل تنافسية، وضمنت عدداً قليلاً من المقاعد. وحين غامرت الحركة كثيراً في الحقل السياسي أو بدا أنها تتحرك ببطء نحو المعارضة الصريحة، كان النظام يردّ بالضغط على قادتتها أو تعليق مطبوعات الحركة. وحين بدأت الفصائل الفلسطينية بتنظيم نفسها في النصف الثاني من الستينيات، قدّمت لهم الحركة بعض الدعم. لكن، ومرة أخرى، نأت بنفسها بعيداً في العام 1969 وفي السبعينيات، حين بدأ النظام بقمع هذه الفصائل. وفي السبعينيات، تسلّم قائد في الحركة هو اسحق فرحان منصب وزير التربية. بيد أن قبوله بهذا المنصب كان مثاراً للجدل في داخل الجماعة، ما أجبره على تجميد عضويته فيها خلال فترة عمله الوزاري.

بيد أن التآرجح السياسي للجماعة لا يعني أنها كانت خادمة، إذ هي حوّلت اهتمامها إلى المجالات اللامبالية. وبما أن الجماعة كانت مُسجّلة كمنظمة دينية لا كمنظمة سياسية، وبما أنها أثبتت أنها مفيدة للملك، فهي نجت من المضاعفات الكاملة لشبه السلطوية الأردنية. في العام 1965، شكّل قادتتها البارزون المركز الإسلامي، وهي منظمة غير حكومية مُرخّص لها أصبحت بعد ذلك مركز العديد من النشاطات الاجتماعية للحركة. وقد أسّس المركز الإسلامي فروعاً في كل أنحاء البلاد، وافتتح واحدة من أبرز المستشفيات، وألهم نمواً ثابتاً للمنظمات غير الحكومية ذات التوجهات الإسلامية للحصول على العرض الأكثر تفصيلاً لهذا القطاع، انظر: وليد حماد، «الإسلاميون والعمل الخيري»، في: أبو رمان، محرر، المصدر نفسه. من المثير للاهتمام أيضاً : Islam, Charity, and Activism: Middle-Class Networks and Yemen, and Wiktorowicz, The Management of Islamic Activism: Salafis, the Muslim Brotherhood, and State Power in Jordan.. هذه المنظمات كانت مرتبطة بشكل وثيق بالجماعة أو بقادتها الرئيسيين، لكن كان ثمة منظمات أخرى علاقتها ضعيفة بها، كما كان هناك منظمات لا روابط البتّة معها عدا تشاطر التلاوين الدينية العامة معها. أيضاً، وخلال الستينيات والسبعينيات، بدأ الإسلاميون يعملون ببطء في الروابط المهنية والطلابية ويتنافسون مع غيرهم حين تُجري هذه الأخيرة انتخابات داخلية.

2- التموضع في إطار شبه السلطوية

قبل حقبة الثمانينيات، كانت الجماعة والمنظمات المرتبطة بها قد أُرست وجوداً مهماً في المجتمع الأردني. وهكذا، وحين تحرّك الأردن ثانية نحو النظام شبه السلطوي في نهاية الثمانينيات، وجد الإسلاميون أنفسهم في موقع قويّ سمح لهم بامتلاك زمام المبادرة

والانغماس بالكامل (وإن بشكل مثير للجدل) في المشهد السياسي الأردني، وهو أمر لم يتخلوا أبداً عنه تماماً بعد ذلك.

لقد جاء التحرير السياسي الأردني المحدود في خضم سلسلة من الأحداث التي لم تكن لها كبير علاقة بالجماعة. ففي العام 1988، تخلى الملك عن معظم مطالب الأردن في أراضي الضفة الغربية (ما جعل إجراء انتخابات برلمانية أمراً ممكناً من دون مواجهة السؤال المزعج حول إذا/وكيف يجب أن تُمثل الضفة الغربية). وفي السنة التالية، اندلعت الاضطرابات على خلفية مظالم اقتصادية في بعض المدن الأردنية. ردّ فعل النظام على ذلك، والذي تمثّل بتحرير سياسي يتضمّن إجراء انتخابات مفتوحة أكثر وتعيين لجنة ملكية لصياغة «ميثاق وطني» يُحدد برنامج إصلاح شامل ووافقي، فتح فرصاً أمام جماعة الإخوان المسلمين على جبهات عديدة، ووسّع جيوب الممارسة الديمقراطية في الروابط الطلابية والمهنية. ثم أن الموقف الرسمي الأكثر ليبرالية بإزاء المنظمات غير الحكومية سمح للجماعة بالبناء على نجاحاتها لتأسيس مثل هذه الهيئات لمزاولة مختلف النشاطات التربوية، والطبية، والخيرية، وأعمال اجتماعية أخرى. Wiktorowicz, Ibid., esp. chaps. 1 and 3.. وقد انتقل الفرعان، وزير التربية السابق، لترؤس الجامعة الأردنية، وعاد إلى الجماعة وكان قادراً على العمل مع آخرين من ذوي الميول الإسلامية لتأسيس جامعة الزرقاء الأهلية، وهي مؤسسة جديدة لديها تركيز قوي على المواضيع الدينية.

الفرص الأكثر إثارة برزت في المجال السياسي. فالانتخابات البرلمانية الأكثر انفتاحاً في العام 1989، أدت إلى إنجاز مذهل لجماعة الإخوان المسلمين: 22 من مرشحيها الـ 29 فازوا بمقاعد (في برلمان توسّع الآن ليكون من 80 عضواً). وبإثباتها قدرتها على تحويل نجاحاتها التنظيمية في مجالات أخرى إلى آلة انتخابية مؤثرة، برزت الجماعة بكونها الحزب الأكثر نجاحاً (وربما الأكثر قدرة على البقاء والتطور، على الأقل في الشأن الانتخابي) في التاريخ الأردني. بيد أن هذا النجاح واجه كلاً من الحركة والنظام بالعديد من الأسئلة. بالطبع، قادة الإخوان أطلّوا على حركتهم بصفقتها أكبر من مجرد حزب سياسي وكان عليهم، بالتالي، أن يهتموا بكيفية الموازنة وإدماج النشاطات السياسية للحركة ببقية بنود الأجندة الأوسع. كما كان عليهم أن يواجهوا الحاجة إلى وضع برنامج سياسي كامل، وتمديد الإنجازات إلى القواعد، والتخطيط لاستراتيجية برلمانية، والتفكير بإمكانية قبول دور في الحكومة. لقد أجبر النظام على مواجهة الحقيقة بأن حركة هائلة لها تلاوين معارضة إلى حد كبير أثبتت أن لها قاعدة شعبية حقيقية.

بيد أن كلاً من النظام والمعارضة كانا غير واثقين حيال كيفية ممارسة لعبة السياسات شبه السلطوية. في البداية، بدا أن النظام يتأرجح بين المحاولات لاستلحاق الإسلاميين أو احتوائهم في كتابه حول تاريخ جماعة الإخوان، يعيد النائب السابق عن حزب جبهة العمل الإسلامي بسام العموش طباعة حوار موجز العام 2007 مع الصحافي والاقتصادي البارز فهد الفانك يشمل ملاحظة هذا الأخير أنه بعد انتخابات 1993، «تحوّلت جماعة الإخوان في نظر النظام إلى عامل تهديد. وهي الآن تشكّل أكبر تحدٍ للنظام». انظر: العموش، محطات في تاريخ جماعة الإخوان المسلمين في الأردن، ص 404. والإسلاميون بدورهم كانوا غير واثقين حول كيفية استخدام مواقعهم الجديدة. وفي أعقاب انتخابات العام 1989، كانت الجماعة قادرة على طرح مرشحها لرئاسة البرلمان، لكن نوابها كانوا غير مستعدين لممارسة دور برلماني قيادي. إذ إن المنظمة لديها برنامج عام يدعم الإصلاح

السياسي وأسلمة الحياة العامة، لكن المضمون بقي غامضاً ولم يكن هناك سلّم أولويات واضحاً أو قدرة على ترجمة المبادئ العامة إلى مبادرات تشريعية محددة. وحين واجه نواب الجماعة، فور احتلالهم مقاعدهم في البرلمان، مسألة ما إذا كان يجب دعم الحكومة، تفاعلوا باضطراب: فهم قرروا تأييد التصويت بالثقة لكنهم بعد ذلك ربطوا هذا بسلسلة طويلة من الشروط مقابل دعمهم. وحينها سرعان ما أصبحت صحافة السياسة عصبية: فقد دُعي الإخوان إلى الانضمام إلى الحكومة بصفتهم أقلية. بيد أن النزاع الناجم عن ذلك داخل الحركة كان عنيفاً إلى درجة استوجبت إحالة المسألة إلى التنظيم العالمي للإخوان الذي قدّم، كما كان متوقعاً، رداً طموحاً (وإن متلکناً). وفي خاتمة المطاف، وبعد تشاحن داخلي حاد، كانت اليد العليا لأنصار المشاركة في الحكومة، بالرغم من أن هذه التجربة لم تكن سعيدة على وجه الخصوص. إذ في حين أنه كان في مقدور وزراء الإخوان الخمسة أن يُدخلوا بعض التغييرات في الوزارات التي أداروها، إلا أنهم اكتشفوا أنه ليس لديهم سوى قليل نفوذ على الخطوط العامة الأوسع لسياسة الحكومة. وبالتالي، كان في وسع منتقديهم نعتهم بأنهم لا يركّزون سوى على القضايا التافهة والرمزية. ثم أن انخراط الأردن المتزايد في الجهود لإيجاد تسوية متفاوض عليها للنزاع الإسرائيلي - الفلسطيني، هدّد بوضع الجماعة في موقف صعب إذا ما بقيت في الحكومة. وعلى أي حال، تمّت تنحية وزراء الجماعة حين عُيّن رئيس وزراء جديد العام 1991. وحينها انضم نواب الجماعة إلى صفوف المعارضة حيث بدوا أنهم أكثر راحة هناك وهم يندّدون بعيوب الحكومة في مجالات الإصلاح السياسي، والأسلمة، والسياسة الخارجية.

3- التعاطي مع شبه السلطوية المتطورة

منذ بروز شبه السلطوية في أواخر الثمانينيات، دأب النظام الأردني درجة من الانفتاح وعمل على احتواء تحدّي المعارضة الإسلامية. وقد ردّت الجماعة بالعمل من داخل القواعد المفروضة، فيما كانت تحاول الدفع باتجاه المزيد من الانفتاح السياسي. بيد أنها داخلياً تشاحت بلا توقف حول ما إذا كان يجب المشاركة في الانتخابات وكيف، وحول مدى صرامة المعارضة. والواقع أن النزاع الداخلي الذي أطلقته نجاحات الحركة في العام 1989 تقام بثبات خلال العقد التاليين.

لعبة القط والفأر بين النظام والمعارضة يمكن أن يُطل عليها بشكل أفضل من منظور سلسلة الانتخابات البرلمانية في الأعوام 1992، 1997، 2003، 2007 و2010. فلا قواعد السياسات شبه السلطوية ولا مضامين تسيّس الحركة بقيت متّسقة من انتخابات إلى أخرى.

سبق انتخابات العام 1993 تغييران قانونيان، أحدهما (قانون العام 1992 حول الأحزاب السياسية) عرض على الإسلاميين شروطاً أفضل من تلك التي قدّمها النظام السلطوي السابق، لكن القانون الآخر (نظام انتخابي معدّل) كان يستهدفهم بوضوح. كلا التغييرين حقّزا نقاشات داخل الحركة حول كيفية التعاطي معهما.

لقد سمح تغيير العام 1992 بتشكيل الأحزاب السياسية. بيد أن الحركة التي كانت قادرة على القفز فوق معظم الخلافات الأيديولوجية في الماضي، وجدت نفسها فجأة وسط حمأة نقاش مرير: هل يتعيّن أن تُحوّل جماعة الإخوان المسلمين نفسها إلى حزب سياسي؟

الخلافات كانت في آن مبدئية (ما إذا كان على الحركة الاشتراك في نظام لا يستند إلى الأحكام الإسلامية) وعملية (ما إذا كان التحول إلى حزب سياسي سيُضعف ويوهن الأجندة الشاملة للجماعة). وفي خاتمة المطاف، وقعت فُرعة الجماعة على حلّ وسط: فهي ستؤيد الجهود لتأسيس حزب سياسي جديد، جبهة العمل الإسلامي، لكن جماعة الإخوان المسلمين ستواصل العمل كما في السابق. الحزب الجديد سيكون مشرّع الأبواب أمام أعضاء الجماعة الذين يودّون الانضمام إليه، لكنه سيخدم أيضاً لجذب إسلاميين مستقلين.

جبهة العمل الإسلامي كانت أول حزب يُسجّل وفق نظام الأحزاب الجديد. لكن في حين أنه يمكن اعتبار الجبهة نجاحاً (بقيت أكبر وأهم حزب في الأردن)، إلا أنها لم تخدم أبداً كحزب مستقل كما تصوّر مؤسسوها. فقادتها يفضلون الآن أن تكون هذه الجبهة «ابناً شرعياً» للجماعة، وفي بعض الأحيان كـ «جناح سياسي» لها. والآن، فإن القرارات المهمة المتعلقة بالحزب، وبرامجه، ونشاطاته، لا تزال تصدر من الجماعة ثم تقدّم إلى حزب جبهة العمل لتطبيقها (وأحياناً التصديق عليها، كما لدى اختيار رئيس للحزب). علاوة على ذلك، نجاح الجبهة كحزب أدى إلى انتقادات لدى المراقبين المتعاطفين معها مفادها أن الجماعة باتت تركز على السياسات على حساب الأجزاء الأخرى من رسالتها، وبأن النشاط الاجتماعي، وتنظيم الطلاب، وضم أعضاء جدد، والنشاط الدعوي، والأعمال الخيرية، والتربوية، باتت كلها تبدو أقل فتنة وسحراً، وبأن المناورات السياسية والتنافس الداخلي تهيمن الآن على اهتمامات معظم القادة.

التغيير الثاني الذي سبق الانتخابات البرلمانية للعام 1993 كان قانوناً انتخابياً جديداً صدر بمرسوم، وكان يستهدف مقاومة مفاعيل القوة الإسلامية من خلال تفضيل الولاءات القبلية على الولاءات الحزبية أشير إليه في «في الأردن» كنظام «صوت واحد» وبشكل أكثر تقنية كـ «صوت واحد غير قابل للنقل». وقد سمح القانون الجديد للناخبين بتسمية مرشح واحد فقط في كلّ من الدوائر متعددة الأعضاء. هذا في حين أن النظام السابق كان يسمح للناخبين باختيار أي عدد من المرشحين وفق عدد النواب في الدائرة. ويبدو أن النظام اقتنع أنه حين يُعطى الناخبون صوتاً واحداً فقط، سيختارون عموماً التصويت للمرشح الذي لهم معه روابط عائلية أو قبلية. وبالتالي، لن يبل المرشحون الأيديولوجيون بلاءً حسناً. ويبدو بالفعل أنه كان لهذا القانون مثل هذا التأثير. والجدير بالملاحظة هنا أن نظام «الصوت الواحد» انضم إلى عامل آخر في الآلة الانتخابية في التمييز ضد الإسلاميين، وهو أن الدوائر قُسمت وفُصلت لإعطاء الأفضلية لمناطق لها امتيازات ويقطنها من له جذور من الضفة الشرقية؛ هذا في حين أن المناطق الفلسطينية (حيث يستطيع الإسلاميون الحصول على أصوات أكثر) غير ممثلة بشكل وافٍ في البرلمان.. هذا التطور جاء في خضم سلسلة من المؤشرات بأن البندول (Pendulum) يتأرجح ضدّ التحرير السياسي حتى استخدام تعبير «قانون المرسوم» لتحقيق التغيير في النظام الانتخابي كان جزءاً من المداولة: فالدستور الأردني يسمح بإصدار القوانين بمراسيم حين لا يكون البرلمان منعقداً، لكن فقط في القضايا التي لا تحتل التأجيل. إن حلّ البرلمان ومن ثم الاكتشاف بأن ثمة حاجة إلى انتخابات جديدة هي وسيلة غير قابلة للتصديق (وغير دستورية بالكامل تقريباً) لفرض الإصلاح الانتخابي، لكنها باتت منذ ذلك الحين معيار الإجراءات قيد العمل للانتخابات الأردنية. وعدا تغيير قانون الانتخابات، كان هناك خطوات نحو قانون صحافة أكثر تقييداً، صدر أيضاً بمرسوم. وحين قضت المحكمة العليا في البلاد أن هذا المرسوم غير

دستوري، ندّد الملك علناً بهذا الحكم وأجبر رئيس المحكمة على التقاعد المبكر. وبعدها فُرضَ المرسوم على برلمان متردد ولكن مطيع. وفي السنوات اللاحقة، فرض النظام قيدين كانا على وجه الخصوص مزعجين للإسلاميين: تنظيم أكبر لنشاط وعاظ المساجد وقيود على الفتاوى غير المرخص لها.. كان حزب جبهة العمل الإسلامي قد أعدّ العدة بالفعل لخوض الانتخابات استناداً إلى القانون القديم، وهو احتج بشدة في البداية لكنه قرّر بعد ذلك التراجع. وبعدها شهد الحزب تقلص نوابه من 22 إلى 16، على الرغم من أنه طرح عدداً أكبر من المرشحين (36 في البرلمان المؤلف من 80 عضواً). لكن، وبالرغم من كل مرارته حيال نهج السياسات الأردنية (تخلّي النظام عن البرنامج الخاص بإدخال المزيد من الإصلاحات السياسية التي وعد بها في بداية العقد، وتفاوضه مع الإسرائيليين على معاهدة سلام)، إلا أن الحزب لم يتخلّ تماماً عن توجهاته التوفيقية في البداية. وحين طُرحت معاهدة السلام الأردنية - الإسرائيلية على البرلمان الأردني العام 1994، حافظ الحزب على حملته الكلامية الحادة واللاذعة وعلى الرفض المبدئي لأي تسوية مع إسرائيل، لكن نوابه قرّروا التغيب عن البرلمان بدلاً من التصويت ضد الرغبات الواضحة للملك.

كانت الجماعة لا تزال منقسمة حيال مبدأ المشاركة حين اقتربت انتخابات العام 1997. وهي قرّرت استطلاع آراء أعضائها الذين اختار معظمهم المقاطعة بالنسبة إلى التاريخ القريب لجماعة الإخوان وجبهة العمل الإسلامي، اعتمدت جزئياً على مقابلات شخصية في الفترة بين 2006 و2009 مع قادة الحركة عبد اللطيف عربيات، محمد البزور، نائل مصلح، محمد العقل، رحيل غرايبة، زكي بني ارشيد، عزام الهندي، جميل أبو بكر، نبيل الكفاحي، ونمر العساف. بعض مراقبي الحركة، بما في ذلك محمد أبو رمان، إبراهيم غرايبة، سميح المعاينة، غريب الرنتاوي، وخالد وليد، قدموا أيضاً مساهمة قيّمة.. وحين قرّر بعض الأعضاء خوض الانتخابات كمستقلين، طُردوا من الحركة. ومع ذلك، أصرّ القادة على أن المقاطعة ليست قراراً استراتيجياً ضد المشاركة السياسية، بل هي مجرد خطوة سياسية مُصممة لدعم المطالب بقانون أكثر عدلاً. وقد انضم بعض أحزاب المعارضة إلى جبهة العمل في مقاطعة الانتخابات.

بيد أن تجربة البقاء خارج البرلمان لم تكن سارة لحركة اتّخذت خطوات حازمة باتجاه التسييس. وقد منحت فجوة السنوات الست قبل الانتخابات المقبلة في العام 2003 حزب جبهة العمل الوقت الكافي لدراسة خياراته بتعمّق أكبر. وفي حين أنه كانت لا تزال ثمة رغبة بين بعض القادة لمواصلة المقاطعة، إلا أن الحركة ككل قرّرت أنها قد تشارك بطريقة محدودة. وهكذا، في العام 2003 طرحت الجبهة عدداً أقل من المرشحين (30 في برلمان بات عدد نوابه 110)، وحصدت 17 مقعداً.

في تلك الفترة، ترسّخ نمط ميلودرامي مثير: الجبهة تُهدّد بالمقاطعة، وقادتها يتجادلون في ما بينهم، ويتخذون قراراً في هذا الاتجاه أو ذاك، وأحياناً في اللحظة الأخيرة. وفي الوقت نفسه، باتت النقاشات الداخلية حول مسألة المشاركة ساخرة وجارحة بشكل متزايد. وهذا عني أن التسييس المتشكك للحركة لم يكن ببساطة حصيلة انقسام داخلي، بل أيضاً نتيجة توتر متصاعد مع النظام ومحاولة واضحة (ولكن وفق المعايير المصرية، محاولة لطيفة) لإحكام القبضة على الإسلاميين. وهكذا، وحتى في التسعينيات، كان ثمة دلائل على أن النظام الأردني بدأ يصبح أكثر احتراساً بإزاء الحركة الإسلامية. وحين تُوفي الملك حسين،

الذي كان له سجل معقد ولكن ليس معادياً بالكامل للحركة، خلفه ابنه الذي لم تكن لديه مثل أوراق الاعتماد هذه (وبدا أقل اهتماماً بتعهدها). ففي العام 2006، على سبيل المثال، استولى النظام على المركز الإسلامي متهماً إياه بالمخالفات المالية والفساد؛ كما تحرك أيضاً لإضعاف روابط الطلاب وبلور خططاً لمنع الروابط المهنية من تسبب مواقع سياسية. وفي العام 2007، تم الضغط على قيادة جامعة الزرقاء الأهلية لإقالة 16 من أساتذة الجامعة، بما في ذلك بعض قادة جبهة العمل الإسلامي.

وعشية انتخابات العام 2007، فاقمت ضغوط النظام الصراعات الداخلية إلى درجة غير مسبوقة. فقد تشاحن أعضاء جبهة العمل الإسلامي حول المشاركة فيها وحتى حول تركيبة لوائح المرشحين. وبعد نزاعات داخلية مريرة، تمكن أولئك في داخل الحركة الأكثر اهتماماً بالتشديد على القضايا المحلية والأكثر استعداداً للعمل مع الحكومة من إحكام سيطرتهم على الحملة، فوضعوا أسماء قادتهم على اللوائح (و طرحوا أعداداً أقل من المرشحين مما كان معتاداً للإعلان بوضوح أنهم لا يرغبون بالحكم). بيد أن بقية الأجنحة في داخل حزب الجبهة تفاعلت بفتور مع اللوائح. وحين نأى الأمين العام للجبهة بنفسه عما يجري، عمد معارضوه إلى جلبه إلى مجلس تأديبي تابع لجماعة الإخوان المسلمين. بيد أن انقسام الحركة، وتوجيه اتهامات إلى القادة، وتصاعد التلاعب الرسمي، أدى في نهاية المطاف إلى فوز 6 أعضاء فقط من حزب الجبهة المطروحين في لائحة من 22 مرشحاً أصدرت مؤسسة أبحاث قريبة من جبهة العمل الإسلامي تقريراً يحاول أن يوثق التجاوزات. انظر: مركز الأمة للدراسات والأبحاث، الانتخابات الأردنية لعام 2007 بين روايتين (عمان: [المركز، د.ت.]).

أوضحت انتخابات العام 2007 بجلاء المدى الذي وصل إليه الاستقطاب في النقاشات الداخلية. ففي داخل الحركة، كان المراقبون (والقادة، في لحظات الصراحة) غالباً ما يتحدثون عن تيارات مختلفة. لردح من الزمن، كان الانقسام حول المشاركة يعكس انقساماً أيديولوجياً أعمق بين «الصقور» (الأقل استعداداً للمساومة حول القضايا الإسلامية، والمشتكون عموماً بالمشاركة، والأكثر استعداداً لاستخدام اللغة الصاخبة وإطلاق تعابير مثل «الكافر»، أو «الطاغوت» (لعيّنة عن مثل هذه اللغة، انظر: أبو فارس، صفحات من التاريخ السياسي للإخوان المسلمين في الأردن.؛ والحمائم (الأكثر تصالحية في كل من الأسلوب والمضمون والأكثر اهتماماً بالتوصل إلى وفاق مع الحكومة). لكن إلى جانب ذلك، نمت منطقة انقسام أخرى في التسعينيات مع توقيع معاهدة السلام الإسرائيلية - الأردنية، ومع صعود حماس بين الفلسطينيين، والتحركات الدورية للحكومة الأردنية ضد حماس، والانحياز المتنامي في قواعد الحركة نحو أولئك من ذوي الخلفيات الفلسطينية. وقد بدأ معسكر، يُجادل بضرورة التشديد أكثر على السياسات الأردنية، بالاستعداد للصراع ضد أنصار حماس المتحمسين.

غداة انتخابات العام 2007، بات الصقور وأنصار حماس أكثر ترابطاً، وبدأوا في الهيمنة على جمهور الحركة. وهكذا، لم تبدُ الحركة وكأنها تتفتت بين معسكرات استقطابية وحسب، بل إن التناغم الاجتماعي بدأ هو الآخر يتداعى. وقبل العام 2010، باتت المنافسة والمزاحمة علنية وكيدية. فالصقور اتهموا الحمائم بتزوير انتخابات داخلية في جبهة العمل الإسلامي، والحمائم هددوا علناً باستقالات جماعية من الحركة، وهو عملياً تصعيد علني للتنافسات لا سابق له. وفي العام 2010، تدبر الطرفان أمر خلافتهما بما يكفي لطلب

إصلاح القانون الانتخابي. وحين لم يُستجب إلى طلبهما، قرّر حزب جبهة العمل الإسلامي مقاطعة الانتخابات البرلمانية لذلك العام. وقبل نهاية تلك السنة، عاود الطرفان تدبّر أمر خلافتهما بما يكفي أيضاً لتطوير برنامج إصلاح سياسي كانا قد أعدّاه للضغط على النظام، لكن حتى حينها، النقطة الأساسية في هذا الجهد الذي قام به بعض الأعضاء لم تحظ بمباركة كل القادة.

صحيح أن تفاصيل التجربة الأردنية تختلف، إلا أن لعبة القط والفار بين النظام وبين المعارضة، والتشاحن الداخلي الدائم حول التسييس، كان مشابهاً للتجربة المصرية. ثم أن ثمة تشابهاً غريباً أيضاً: فيما كانت النزاعات الداخلية تتصاعد، بدأ أولئك الملتزمين بالتسييس بالضرب على وتر معارضة أقوى، فيما بدأ أولئك الذين ينظرون إلى النظام نظرة ازدراء بإبداء تحفظاتهم حول مقاربة المجابهة. ففي أواخر العقد الأول من القرن الحادي والعشرين، على سبيل المثال، بدأ معسكر الحماة الأردني ببلورة دعوات إلى إصلاح دستوري شامل وإلى عملية انتقال إلى الملكية الدستورية. لكن كان معسكر الصقور - الفلسطيني هو الذي رفض دعم هذا الاقتراح (مفضلاً ربما التركيز بشكل أقل على السياسات الأردنية وأكثر على القضية الفلسطينية).

ثالثاً: الكويت

التجربة الكويتية مع شبه السلطوية ربما تكون الألف في المنطقة. فمنذ الاستقلال وحتى غزو العام 1990، تأرجحت الكويت بين النظام شبه السلطوي وبين السلطوية الكاملة. في مثل هذه البيئة، كانت الحركة الإسلامية قادرة على تأسيس ذاتها واكتساب بعض الخبرة السياسية، بيد أنها نأت بنفسها عن أي استراتيجية سياسية. ومع ترسيخ شبه السلطوية بحزم في الفترة التي تلت تحرير البلاد من العراق، سمح النظام الكويتي بصحافة منفتحة، وبرلمان صاخب، ودرجة متنامية من النفوذ البرلماني على القرارات الرئيسة. ثم أن القاعدة الأساسية للسياسات السلطوية، وهي أن المعارضة تستطيع خوض الانتخابات لكن ليس مسموحاً لها أن تربحها، لم تطبّق عبر القمع شديد الوطأة، بل من خلال التلاعب الرقيق بالانتخابات واستراتيجية فرق تسد. والحال أن الاعتماد على تفتيت المعارضة هو إجراء فعّال عموماً في منع المعارضة من ممارسة الحكم، لكنه يسمح ب بروز بعض الاحتمالات المحدودة لحدوث عمل منسّق للمعارضة وحتى، في بعض الأحيان، لانتصارات تشريعية.

وضعية الحركة الإسلامية الكويتية تُشابه وضعية نظيرتها الأردنية قبل الثمانينيات. وفي هذا القسم من الفصل سنستعرض كيف أدّت الفرص المبكرة المحدودة لحقبة الستينيات والسبعينيات إلى بروز حركة إسلامية، كما في الأردن. حركة داعبت السياسات لكنها نأت بنفسها عن الائتلافات المعارضة وركّزت بدلاً من ذلك على مجالات أخرى. لكن، ومع مطالع الثمانينيات بدأت تشارك في جهد لدفع النظام السياسي إلى الانفتاح؛ وفي التسعينيات والعقد الأول من القرن الحادي والعشرين، تفتّحت فرص حقيقية أكبر من تلك التي برزت في مصر والأردن، للتأثير على السياسة العامة. وفيما كان النظام السياسي الكويتي يميل في اتجاه الطرف الأكثر ليبرالية في الطيف شبه السلطوي، تأرجحت الحركة الإسلامية بين خيارين: إما الإفادة من موقعها الراهن للتأثير على السياسات، أو المخاطرة بصوغ تحالفات أوسع للضغط من أجل تحرير أكبر وحتى لاحتمال إقامة ملكية دستورية.

1- جماعة الإخوان الكويتية في نظام ملكي

الحركة الإسلامية الكويتية، مثل نظيرتها الأردنية، تعود بجذورها إلى الاتصال الشخصي بين مؤسسها عبد العزيز العلي المطوع وبين حسن البن أفضل مصدر حتى الآن حول مختلف الحركات الإسلامية في الكويت هو أطروحة لعلي فهد الزماي -Ali Fahed Al-Zumai, The Intellectual and Historical Development of the Islamic Movement in Kuwait, 1950-1981, (Ph. D. Dissertation, University of Exeter, 1988). الزماي كان مشاركاً نشطاً في الحركة بوسائل عدة. فهو من أسس المؤسسة العامة، وكان نشطاً للغاية في قطاع المال الإسلامي. بيد أن دوره السياسي تقلص في السنوات الأخيرة. زملاؤه في الحركة كانوا على بيّنة من الأطروحة وأعربوا عن فضول كبير لمعرفة محتوياتها، بيد أن قلة منهم قرأها. والواقع أن الزماي تجنّب على ما يبدو توزيعها في الكويت. المصادر الأخرى المفيدة حول الحركة: فلاح عبد الله المديرس، جماعة الإخوان المسلمين في الكويت (الكويت: دار القرطاس للنشر والتوزيع، 1994)؛ سامي ناصر خليفة، الأحزاب السياسية الإسلامية في الكويت (الكويت: دار النبأ للنشر والتوزيع، 1999)، وباقر سلمان النجار، الحركات الدينية في الخليج العربي (بيروت: دار الساقى، 2007).. (ويبدو أن المطوع انضم إلى المنظمة المصرية قبل أن يسافر لزيارة البنا في العام 1945، ثم أسس فرعاً كويتياً مستقلاً في العام 1952 وأطلق عليه اسم جمعية الإرشاد الإسلامي تحاشت الحركة اسم «الإخوان» لأن مجموعة وهابية متطرفة تحمل الاسم نفسه وترتبط بالأسرة السعودية الحاكمة غزت الكويت العام 1921..

منذ بداياتها الأولى وحتى الثمانينيات، غالباً ما كانت هذه المجموعة الكويتية تتأثر بالمنظمة المصرية الأم. الروابط التنظيمية كانت موجودة، لكن الأهم كان الاتصالات الشخصية: فالمعلمون المصريون وبعض المسؤولين الآخرين جاءوا إلى الكويت فيما كان البلد يتطور اقتصادياً. والعديد من قادة الإخوان المسلمين المصريين وجدوا في دول الخليج ملاذاً أفضل للعيش من مصر الناصرية حين أطبق النظام المصري على الجماعة بعد العام 1954. وعلى مدى السنوات (في أواخر الأربعينيات وأوائل الستينيات ومن ثم بشكل أهم في السبعينيات والثمانينيات) تطبّع الطلاب الكويتيون في مصر بالأيديولوجيا وبنموذج جماعة الإخوان المصرية. وقد كان إسلاميون فلسطينيون (بما في ذلك بعض مؤسسي حركة فتح الذين كانت لهم توجّهات إسلامية، بينهم خليل الوزير) موجودين في الكويت خلال الأيام الأولى لولادة جماعة الإخوان الكويتية ومارسوا دوراً في مساندتها.

أخذت جمعية الإرشاد الإسلامي، بوصفها الفرع الكويتي الأولي للجماعة، على عاتقها أجندة واسعة اجتماعية، ودعوية، وتربوية في السنوات الأولى قبل انحدارها في نهاية الخمسينيات الوصف الأفضل لهؤلاء في Al-Zumai, Ibid., chap. 2: وهو يذكر حتى محاولة غير ناجحة لتأسيس مدرسة للنساء. ويشدد الزماي على دور الانقسات الداخلية في انحدار جمعية الإرشاد الإسلامي، على الرغم من أن روايات أخرى تضع تشديداً أكبر على الحملة السياسية العامة التي سبقت الاستقلال، وهي حملة، مثلها مثل نظيرتها الأردنية التي سبقتها بقليل، استثنت الإسلاميين على وجه الخصوص لأنه تم اعتبار جمعيتهم إسلامية. لكن، طيلة تلك الفترة بقيت حيوية، ومواقفها جلبت لها بعض الدعم الرسمي. فمفتي الكويت عمل كرئيس فخري لها، وربما كان الأمير مرتاحاً للتعامل مع مجموعة محافظة وموجهة نحو العمل الاجتماعي، في وقت كان يتعرّض فيه إلى

تحدّيات من العائلات التجارية الرئيسة ومن القوميين المتأثرين بالتيارات العروبية في الوطن العربي. لكن لم يكن هناك كبير مجال لسياسات المشاركة في تلك الفترة، إذ لم يكن في الكويت برلمان.

بعد توقّف قصير إثر غياب جمعية الإرشاد الإسلامي، أحييت الجماعة نفسها وأسست منظمة جديدة، جمعية الإصلاح الاجتماعي. هذه الهيئة الجديدة كان لها رسمياً تركيز اجتماعي، وتربوي وأعمال خيرية. وربما لا تزال هذه الجمعية، التي تُسيطر عليها الجماعة لكنها قانونياً مستقلة، التعبير الأكثر نشاطاً ووضوحاً عن الحركة الإسلامية في الكويت. وفي حين أنها تُعتبر على نطاق واسع في الكويت على أنها الذراع الاجتماعي لجماعة الإخوان المسلمين، إلا أن الجمعية وأعضاؤها أصرّوا دائماً على أنه ليس ثمة روابط تنظيمية، وأن العديد من أعضائها ليسوا أعضاء في الجماعة. والواقع أن الجماعة نفسها، بوصفها المظلة التنظيمية للحركة ككل، كانت لها هيكلية فضفاضة ومُبهمّة، وهي مالت إلى العمل بصمت، تاركة معظم النشاطات الاجتماعية والسياسية وغيرها للمنظمات التي فرّختها.

في هذه الأثناء، شهدت حقبة الستينيات انتخاب جمعية تأسيسية للدولة المستقلة حديثاً. هذه الجمعية صادقت على دستور ينصّ على وجود برلمان منتخب. وفي ظل النظام الدستوري الكويتي الجديد، كان الحاكم يختار رئيس الوزراء (تقليدياً من أعضاء بارزين في الأسرة الحاكمة، ولمدة أربعة عقود ولي العهد أيضاً). وبعدها، كان رئيس الوزراء هذا يقوم بتشكيل حكومة لم تكن في حاجة إلى الحصول على تصويت أولي بالثقة من البرلمان، لكن في وسع النواب استجواب وزراء منفردين وسحب الثقة منهم (في حالة رئيس الوزراء، يمكن للبرلمان أن يعلن عدم قدرته على التعاون معه، ما يستوجب إما إجراء انتخابات جديدة أو اختيار رئيس حكومة جديد). كانت البرلمانات الكويتية المبكرة خجولة ومتحفظة السلوك أحياناً حيال استخدام صلاحياتها؛ وفي حالتين حين اتخذت مواقف أكثر شجاعة ضد الوزراء (في العامين 1976 و1985) ردّ الأمير بتعليق البرلمان لسنوات عديدة.

أطلّت جماعة الإخوان، ومرة أخرى مثلها مثل المنظمات النظيرة لها، في أوائل حياتها، على النشاط الانتخابي بلا اهتمام حين توافرت فرصه أصلاً في الستينيات، وفضّلت تركيز معظم طاقتها السياسية على القضايا الدينية والأخلاقية (مثل حظر بيع الكحول) وكانت بالكاد تتخذ مواقف معارضة. وقد دعمت هذه الحركة، التي لا تتمتع بخبرة، بغير ما نجاح بعض المرشحين في انتخابات العام 1961 للجمعية التأسيسية. لكن في الانتخابات البرلمانية الأولى العام 1963، دخل ستة مرشحين تدعمهم الحركة إلى البرلمان الذي يتكوّن من 50 عضواً أكثر مصادر المعلومات الشاملة المفيدة حول الانتخابات الكويتية هو موقع الكتروني لمايكل هيرب.. : (Michael Herb)

في تلك الفترة، لم تُمارس الجماعة دوراً سياسياً متّسقاً، وبقيت وضعيتها التنظيمية (وكذلك التمييز بين الجماعة وبين جمعية الإصلاح الاجتماعي) ضبابية. أما الصراع السياسي الرئيس فهو نصّب الحكومة ضد مجموعة من القادة والحركات القومية واليسارية. وعلى الرغم من أن الإسلاميين لم يشاركوا بنشاط في هذا الصراع، إلا أنهم انحازوا إلى الحكومة. وفي محاولة لتقليص الدعم الانتخابي لخصومها، عمدت الحكومة إلى تمديد حق الاقتراع إلى مناطق بعيدة عن مركز الكويت يقطنها مواطنون فقراء (وغالباً من الدرجة

(الثانية). وقد أحرزت الحركة الإسلامية تقدماً في استقطاب أنصار من بين هؤلاء النخبين الجدد بفضل رسالتها الاجتماعية المحافظة.

خلال السبعينيات والثمانينيات، تم تعليق البرلمان مرتين، لكن هذا لم يُعقِّ عمل الحركة الإسلامية التي ركزت على مجالات أخرى. وفي المجالات الاجتماعية والخيرية والفكرية، كانت الحركة قادرة على توسيع مجال ومدى نشاطاتها بشكل ملحوظ. فقد أسس أعضاء فيها مجلة المجتمع التي نطقت فعلياً باسم جمعية الإصلاح الاجتماعي لكنها سرعان ما أسست نفسها كواحدة من أبرز المنابر للكتابات الإسلامية في الوطن العربي وكمطبوعة رئيسة لأعضاء جماعة الإخوان في الكويت فاخرت الحركة كثيراً بالدور المركزي الذي لعبته المجلة، لكن هذه الأخيرة سببت لها بعض أوجاع الرأس: فإثنان من رؤساء تحرير المجتمع خرقا الانضباط الحزبي وقبلا مناصب وزارية من دون موافقة الحزب (إسماعيل الشطي العام 2006، ومحمد البصيري العام 2009).. (وقد بدأ نشاط الجماعة بزيادة دورهم في مختلف المنظمات الكويتية التي تجري فيها انتخابات داخلية، مثل الجمعيات التعاونية في الأحياء وروابط الطلبة. وقبل الثمانينيات، فاز ائتلاف إسلامي يهيمن عليه نشاط من شبان الحركة في انتخابات القيادة لمعظم فروع رابطة الطلاب الكويتية، وهي مجموعة من المواقع سيطروا عليها منذ ذلك الحين حمود عقلة العنزي، الحركة الطلابية الكويتية (الكويت): الاتحاد الوطني لطلبة الكويت، 1999.. (كما أن اتحاد المعلمين أصبح بدوره حصناً للجماعة. وبعد غارة أولية، قرّر الإسلاميون التخلي عن جمعية الخريجين (وهي منظمة ضمت أولئك الحاصلين على درجة جامعية، وأثبتت أنها حصن للقوميين واليساريين) لصالح منافسيها الأيديولوجيين.

علاوة على ذلك، تنامت أيضاً نشاطات الإسلاميين في الحقول الاجتماعية والتربوية والخيرية. ففي التسعينيات، شغل عضو في الحركة منصب وزير الأوقاف والشؤون الإسلامية وأسس هيئة جديدة (أطلق عليها اسم المؤسسة العامة)، على أن تكون مستقلة نسبياً عن وزارته، بهدف استدرار الأموال لقطاع الأعمال الخيرية وإدارتها بشكل محترف، وتجاوز العمل الخيري نحو التنمية ومشاريع أخرى بعيدة المدى. وفي حين أنها هيئة حكومية مرتبطة بالحكومة، إلا أن المؤسسة تُعتبر على نطاق واسع في الكويت معقلاً من معاقل الإخوان. وأخيراً، كان قادة الحركة متحمسين في دعمهم لتأسيس «بيت المال الكويتي»، وهو مؤسسة مالية ناجحة مكرسة للعمل وفق الأحكام الإسلامية. ويُصرّ قادة الحركة على أن بيت المال هذا كان منذ وقت مبكر من ابتكار الحكومة (بسبب الودائع الكبيرة من الأموال العامة فيه) لا الحركة، ويزعمون أن قادة الحركة، الذين يعملون فقط بصفتهم أفراداً، كانوا منخرطين أكثر في تأسيس هذه الهيئة وليس في إدارة أعمالها. ربما كان هذا صحيحاً، بيد أن بيت المال الكويتي لم يفقد أبداً شهرته، مهما كان هذا مبالغاً فيه، على أنه معقل للحركة وحتى كموظف لأنصارها الذين يحملون شهادات جامعية حول بيت المال الكويتي وطبيعة مشروعه الإسلامي، انظر Kristin Andrea Smith, From

Petrodollars to Islamic Dollars: The Strategic Construction of Islamic Banking in the Arab Gulf, (Ph. D. Dissertation, Harvard University, 2006)..

قبل نهاية الثمانينيات، لم تكن الحركة الإسلامية التي حقّرتها الجماعة قد زادت ببساطة من مدى ونطاق نشاطاتها وحسب، بل هي رعت أيضاً تطوّر كادر من القادة الشبان النابضين

بالطاقة الذين تم تدريبهم على السياسات الانتخابية (في انتخابات رابطة الطلبة، على سبيل المثال)، وعلى بناء التحالفات (خاصة مع الإسلاميين الآخرين) وعلى المناورات السياسية ضد الخصوم. وقد كان نجاح هؤلاء كبيراً إلى درجة أثارت غيرة الحركات السلفية التي نحت جانباً حينذاك شكوكها من السياسات الديمقراطية ودخلت المعترك الانتخابي.

لكن، إذا ما كان ثمة اختبار للاهتمام وللمواهب الصاعدة في العمل السياسي خلال السبعينيات والثمانينيات، إلا أن الفرص لم تكن مؤكدة، خاصة وأنه بدا أن الكويت تترنح في اتجاه توجه سلطوي بالكامل. فالبرلمان الذي خلقه دستور عام 1963 أثبت أنه كان صعب المراس في بعض الأحيان بالنسبة إلى الحكام. ثم أن ضم ناخبين جدد (الذي يمكن جذب أصواتهم حتى أمد طويل من خلال تقديم الخدمات الحكومية) لم يُدجّن تماماً هذه الهيئة. جماعة الإخوان، من جهتها، شاركت في الانتخابات ودعمت العملية الانتخابية، لكن حين أغلق الأمير مجلس الأمة العام 1976، راوغت الحركة، وعمل أحد أعضائها كوزير بعد تعليق البرلمان، كما أن بعض أعضائها تعاونوا مع محاولة قام بها الأمير لتعديل الدستور كشرط لإعادة العمل به. وهذه الخطوات ألصقت بالحركة سمعة دائمة بأنها سريعة التملق للحكومة لحصد المغنم. كما أن الشكوك التي أفرزتها هذه الخطوات خلال فترة التعليق الأولى للبرلمان لا تزال مستمرة حتى يومنا هذا.

2- إحكام قبضة شبه السلطوية

عادت الحياة البرلمانية في العام 1981، وفازت الجماعة مجدداً بحفنة من المقاعد. بيد أن نوابها اتخذوا مواقف تغلب عليها أكثر المجابهة مع الحكومة من أسلافهم. وقد أثبت البرلمان المُستعاد أنه ليس متعاوناً كما سابقه، ما أدى إلى تعليق الحياة البرلمانية مرة ثانية بدءاً من العام 1986. لكن هذه المرة جعلت الجماعة موقفها أوضح، فشاركت (ولكنها لم تُقدِّم) الجهود للمطالبة بإعادة البرلمان.

لكن، بعد الغزو العراقي واحتلال الكويت، تغيّر الدور السياسي للإخوان بشكل دائم، ما أسفر عن تشكيل حزب سياسي هو الحركة الدستورية الإسلامية (حدس). وخلال الاحتلال، ساعدت الجماعة على تنظيم المقاومة في صفوف من بقوا في الكويت. وقد أدى تشكيل المقاومة إلى تغيّر في قيادة الحركة، إذ حظي الناشطون الشبان الذين بقي العديد منهم في الكويت خلال الاحتلال بمكانة ومنزلة على حساب الجيل القديم وأولئك الذي لاذوا بالفرار. ومباشرة بعد الانسحاب العراقي، شكّلت العناصر الشابة في الإخوان الذي قادوا المقاومة حدس. وفي الوقت نفسه، قطعت جماعة الإخوان روابطها الدولية مع التنظيم العالمي للإخوان لأنها شعرت أنه لم يُقدّم الدعم الكافي لتحرير الكويت.

حاول الجيل الأصغر تطوير لغة سياسية تكون لها جاذبية أوسع. وقد أوضح أحد مؤسسي الحزب أنه حين تحدّث أعضاء جماعة الإخوان مع بعضهم بعضاً كان في وسعهم المجادلة أساساً في إطار ديني. لكن حدس بدأ يحاول إقناع الناخبين وتعبئتهم، وكان عليه أن يجد اللغة التي يمكنها أن تخاطب المطالب المادية كما الأخلاقية عيسى شاهين، مقابلة خاصة، الكويت، تشرين الأول/أكتوبر 2006..

في حين أن حركات إسلامية أخرى ترددت حيال تشكيل حزب سياسي (والبعض، مثل جماعة الإخوان لا تزال تتأرجح، على الأقل حيال التوقيت)، لا يبدو أن ثمة نزاعاً بين الإسلاميين الكويتيين حول هذه المسألة. صحيح أنه برزت انتقادات للخطوة من جانب من يمكن اعتباره اليمين الإسلامي، انطلاقاً من رفض السياسات الديمقراطية أو المشاركة في نظام لا إسلامي، إلا أن هذه الانتقادات كانت معتدلة وسرعان ما نُحِيت جانباً، ربما جزئياً لأن المجموعات السلفية نفسها (التي تأنف تقليدياً من السياسات المعتادة) حذت حذو الإخوان وشاركت في الانتخابات البرلمانية في الثمانينيات.

على الرغم من أن تأسيس حدس لم يُثرَ كبير معارضة، إلا أنه كان خطوة مهمة من أوجه عديدة عرضي لتاريخ حدس يستند إلى رحلات دورية إلى الكويت (بدءاً من العام 1994)، وإلى التغطيات الإعلامية، والمقابلات مع قادة حدس والإسلاميين (بما في ذلك بدر الناشي، محمد دلال، ناصر الصانع، أسامة شاهين، مبارك الدويلة، عبد العزيز الغرابالي، محمد بصيري، خالد سلطان، سالم الناشي، عبد الرزاق الشايجي، ووفاء الأنصاري). وقد كان في مقدروي أن أقارن الملاحظات مع مراقبين آخرين للسياسات الكويتية، بما في ذلك في مناسبات عدة ماريان تيترولت (Maryann Tetreault)، مايكل هيرب (Michael Herb)، إدوارد غنيهم (Edward Gnehm)، محمد الغانم، خالد بشارة، فهد الراضي، وليندسي ستيفنسون (Lindsey Stephenson) فأولاً، بات قادة حدس أصغر سناً، وأتى العديد منهم من الحركة الطلابية التي رعاها النشاط الأوائل في السبعينيات والثمانينيات؛ ولذلك لم يمثل القادة الجدد رفضاً لمسار الحركة، لكنهم أبدوا تعوّداً أكبر على النشاط السياسي والسياسات الانتخابية. ثانياً، سعى حدس إلى أن تكون له أجندة سياسية شاملة وبالكاد قيّد نفسه بالقضايا الدينية والثقافية، لا بل هو أظهر استعداداً مبكراً للتطرق إلى المسائل الحساسة، بما في ذلك الفساد، والمساءلة حول استخدام المال العام، ومستوى الحريات السياسية.

ما كان لافتاً بالقدر نفسه هو الموقف المعارض الواعي لذاته الذي اتّخذه الحزب الجديد. ففي حين كانت الحركة في أعين نقّادها العام 1990 تقيم علاقة حميمة مع الحكومة، عمدَ الحزب إلى الضغط على الحكام الكويتيين لإعادة الدستور والبرلمان بشكل كامل. وفي الواقع، فإنهم بتضمين تعبير «دستورية» في اسم حزبهم الجديد فيما كانت أجزاء مهمة من الدستور تُعلّق، كانوا يعلنون أنهم مُصممون على دفع الكويت في اتجاه الاحترام المخلص لنص دستور العام 1963، وعلى التشديد على العناصر في هذه الوثيقة التي تشير إلى الملكية الدستورية.

كما شق حدس توجهاً جديداً، حين أبدى استعداداً للعمل مع المجموعات غير الإسلامية، بما في ذلك بعض منافسي الحركة التقليديين من قوميين وليبراليين، في مسعى لتحقيق الإصلاح السياسي. لقد كانت الأرض مُمهّدة لمثل هذا التعاون حين التقت شخصيات من مختلف ألوان الطيف السياسي مع قادة من الأسرة الحاكمة في جدّة. وفي العام 1991، أصدرت مروحة واسعة من القادة السياسيين، مع قيام مؤسسي حدس بقيادة هذا الجهد، وثيقة إصلاح شامل أطلق عليها اسم «رؤية مستقبلية لبناء الكويت» دعت إلى تطبيق الشريعة والاحترام الكامل للدستور.

وحين أعيد البرلمان في العام 1992، حصد حدس أربعة مقاعد. كما أبلت مجموعات المعارضة الأخرى بلاء حسناً أيضاً، ما دفع الأسرة الحاكمة إلى تشكيل حكومة متنوعة مع ممثلين من مختلف الكتل السياسية. وقد دخل حدس إلى الحكومة وحصل على وزارتي التجارة والشؤون الإسلامية.

3- الإبحار في خضم السياسات شبه السلطوية

بيد أن الروح التعاونية في المعارضة سرعان ما دَوَّت. وهذا يعود جزئياً إلى الانقسامات العميقة في صفوفها، كما يعود إلى عثور الأسرة الحاكمة على وسائل لمقاومة هذه الانقسامات ومنع تشكّل أغلبية معارضة متماسكة. وقد أصبح الانقسام الأيديولوجي بين الليبراليين والإسلاميين على وجه الخصوص ملحوظاً أكثر في التسعينيات، حيث اشتبك الطرفان حول سلسلة من القضايا الثقافية والتربوية (بخاصة الضغط الإسلامي لتحقيق الفصل بين الجنسين في الجامعات، ومعارضة الإصلاحات الليبرالية لوزارة التربية أحمد الربيعي). كان نواب حدس مشاركين نشطين في هذه الصراعات، على الرغم من أن معظم الإسلاميين الصاخبين كانوا عموماً من السلفيين أو المستقلين. وقد حقق الإسلاميون، بقيادة حدس، موافقة البرلمان على تعديل دستوري لجعل الشريعة الإسلامية هي الـ «مصدر» الرئيس للتشريع (بدلاً من أن تكون مصدراً له)، وهي قضية سياسية شعبية أجبرت المشككين على اتخاذ موثّق علني لصالح الأسلمة. بيد أن هذا النصر على الورق لم يكن له تأثير حين أحبط الأمير التعديل.

حدس خسر مقعديه الوزاريين حين أجرى رئيس الوزراء تعديلاً على الحكومة لجعلها أقل انقساماً. ولذلك بات الحزب أكثر حرية في التحرك نحو معارضة أكثر اكتمالاً. على الصعيد الانتخابي، كان أداء الحزب يسير في سرعة ثابتة توازي أو تفوق أدائه في العام 1992 في أقلام الاقتراع. وإذا ما وضعنا في الاعتبار الجسم الانتخابي والبرلمان المجزأين، (حيث المقاعد الخمسون مبعثرة بين توجهات قبلية، وأيديولوجية، وموالية للحكومة وغيرها)، لعرفنا لماذا لم يكن في وسع نواب حدس الأربعة أو الستة الهيمنة على هذه الهيئة، ولماذا نجحوا فقط في تسجيل نجاحات معزولة عبر تشكيل غالبيات لأغراض خاصة ومؤقتة. في بعض الأحيان، بدا حدس أكثر تركيزاً على الإصلاح العام (عبر الضغط من أجل قانون صحافة أكثر ليبرالية، على سبيل المثال)، وفي أحيان أخرى كان يشقّ طريقاً أقرب إلى الأجندة الدينية المحددة من خلال الانضمام إلى إسلاميين آخرين في الصراعات الثقافية مع الليبراليين.

لكن في العام 2003، وصلت هذه الحالة من الركود إلى خواتيمها حين حصد حدس مقعدين فقط في البرلمان. وفي الوقت نفسه، كان مرض الأمير وأجواء المرحلة الانتقالية الوشيكة يفاقمان التنافسات داخل أسرة آل الصباح الحاكمة (التي تحوز على مناصب الأمير، ورئيس الوزراء، وبعض الوزارات الرئيسية ومؤسسات أخرى)، ما أدى إلى نظام سياسي يتميّز ليس ببرلمان مفكّك وحسب، بل بأسرة حاكمة مفكّكة أيضاً.

حفز الأداء الانتخابي الباهت والشعور بقرب التغيّر السياسي حدس على إعادة تنظيم نفسه بطريقة مهمة. فقد تمت تنحية بعض المؤسّسين برشاقة من العمل العام؛ وبدلاً من الاعتماد أساساً على نوابه المهمين والأكثر ديناميكية، جلب حدس قادة شبان جدد لإدارة الحزب

نفسه. وعلى سبيل المثال، كان الأمين العام الجديد للحزب متحفظاً وليست له طموحات سياسية ملحوظة. كما دشنت قيادة الحزب جهوداً لإحياء نشاطاتها وإضفاء الحرفية عليها، فتعاقدت على سبيل المثال مع شركة تسويق واتصالات خارجية لتطوير رسالتها إلى الناخبين الكويتيين.

كما عملت قيادة حدس الجديدة بكد لإحياء جهود الحزب المبكرة في تزعم دعوات الإصلاح، بل ونسقت مع منافسيها الأيديولوجيين حيث كان ذلك ممكناً. وفي العامين 2005 و2006، انضم حدس إلى قوى أخرى في الطيف السياسي لدعم إصلاح النظام الانتخابي بهدف تقليص الدوائر الانتخابية من 25 إلى 5. (والواقع أن حدس أبدى أيضاً دعمه لجعل الكويت دائرة انتخابية واحدة. وهذا يستوجب التمثيل النسبي ونظام اللائحة الحزبية وربما فرض قضية قانون الأحزاب، وهو إصلاح آخر دعا إليه الحزب، على جدول الأعمال السياسي في البلاد). وحين بدا واضحاً أن الأغلبية تُحَدِّد إصلاح الدوائر الخمس بدأت الأسرة الحاكمة، التي ربما خشيت أن تقلص الدوائر الأكبر من قدرتها على التدخل في الانتخابات المحلية، بالتكؤ الحكومة (أو في بعض الأحيان أعضاء في الأسرة الحاكمة) غالباً ما كانوا يُتَّهمون بالتدخل في الانتخابات عبر إغراق «نواب الخدمات» بالمنافع كي يمرروها إلى ناخبهم أو عبر تمويل الحملات الانتخابية التي يدعمونها. وكان يتوقع أن تجعل الدوائر الانتخابية الأكبر مثل هذه التدخلات أكثر كلفة بكثير وتشجع الحملات المستندة بدلاً من ذلك إلى الأيديولوجيا لا الشخصية. وقد أسفر تعديل وزاري جديد إلى تعيين قائد في حدس مجدداً في الحكومة، وسمح الحزب له بتقلد منصبه. لكن، حين خرق الوزير الجديد الانضباط الحزبي عبر التصويت لصالح تأخير القانون الانتخابي، عمّد الحزب الذي بات الآن نشطاً إلى قطع العلاقة معه.

في العام 2006، ألقى حدس بثقله كلياً إلى جانب ائتلاف يسعى إلى استراتيجية مواجهة مع الحكومة، فرص الصفوف مع منافسيه سابقاً للضغط بقوة من أجل الإصلاح الانتخابي. وحين ردت الحكومة بتصعيد المجابهة، فحلت البرلمان ودعت إلى انتخابات جديدة، سجّل حدس وشركاؤه نصراً ميبناً. لقد بدا أن قادة الحزب الجدد مُحَقَّقون في مقاربتهم الصلبة. وغداة الانتخابات، أعلن المراقبون السياسيون الكويتيون على الملأ أن المعارضة أصبحت الآن هي الأغلبية، وهو أمرٌ مُتَعَدِّر في أي ديمقراطية برلمانية لأن فوز حركة المعارضة بالأغلبية الانتخابية يعني توقفها عن كونها معارضة وتشكيلها الحكومة بدلاً من ذلك. وقد أمل حدس أن يكون هذا الوضع الشاذ أساساً لمزيد من الإصلاح السياسي. هذا التطور لم يكسر حاجز السياسات شبه السلطوية، إلا أن حدس ضغط في هذا الاتجاه.

والواقع أن حدس راهن على تغييرين ديمقراطيين محتملين في النظام السياسي الكويتي:

الأول هو إطلاق السياسات الحزبية. ذلك أن مختلف التوجّهات الأيديولوجية في البرلمان التحمت في كتل فضفاضة: إحداها إسلامية (بما في ذلك حدس)، والأخرى ليبرالية، والثالثة شعبية. هذه الكتل لم تجهد للحفاظ على الاتساق الداخلي وحسب، بل نشطت أيضاً لتشكيل ما أطلق عليه «كتلة الكتل»، ما حوّل أعدادها المشتركة إلى أغلبية فاعلة تستطيع أن تُطبّق أجندة وفاقية. وبعد أشهر من المشاحنات، بلورت كتلة الكتل لائحة قوانين يمكن أن يُصادق عليها. لكن بعد أن نجحت في إجبار الحكومة على قبول الإصلاح الانتخابي المقترح، (وأيضاً إقرار قانون يفرض مساهمات الزكاة على الشركات، وهو مطلب

إسلامي)، بدأ تكتل الكتل بالتداعي. فالانقسامات الأيديولوجية بين الكتل أصبحت عقبة في وجه التعاون، كما بدأ التماسك الداخلي في كل كتلة بالتحلل. وقد نجح حدس في الحفاظ على الانضباط الداخلي في صفوفه، لكن الأعضاء الآخرين في الكتلة الإسلامية أبدوا اهتماماً متناقصاً في التعاون، كما عاينت الكتل الأخرى تراجعاً مماثلاً في مجال التماسك.

التغير الثاني المحتمل التي أمل به حدس، تضمن التحرك نحو السياسات الحزبية عبر طريق مختلف. فبدلاً من قيام المعارضة في البرلمان بالتنسيق من فوق الانشطارات الأيديولوجية، اقترح قادة حدس على الأسرة الحاكمة أن يُشكّل رئيس الوزراء حكومة بغالبية برلمانية واضحة عبر اختيار إحدى الكتل النيابية لقيادة الحكومة (مما يسمح للآخرين إما بالانضمام أو تشكيل معارضة وفية). مثل هذا التطور قد يساعد على التطور نحو ما يسميه الكويتيون «الحكومة الشعبية»، التي تعني رئيس وزراء ليس من الأسرة الحاكمة. وهذه الخطوة ربما تُعتبر محطة في طريق تحويل الكويت إلى ملكية دستورية.

حين تحلّت كتلة الكتل ورفضت الأسرة الحاكمة فكرة السياسات الحزبية والحكومة الشعبية، وجدت حدس كلا هذين التوجهين نحو الإصلاح السياسي مُحبطين. ففي العام 2007، أدرك قادة حدس أنه لا تنسيق معارضة موحدة ولا الحكم المباشر كجزء من حكومة يُهيمن عليها الإسلاميون شكلاً خياراً. وتبعاً لذلك، قَبِلَ الحزب منصباً وزارياً حين عُرضَ عليه، مُبرماً بذلك سلامه مع شبه السلطوية. والحصيلة: عودة حدس إلى المواقف السياسية المتناقضة المُعلّقة بين الحكومة والمعارضة.

تلقّى حدس هزة إضافية في العام 2008 حين تبيّن، في انتخابات دُعي إليها في أعقاب حالة تعادل مُشَل بين الحكومة وبين المعارضة، أن قانون الانتخابات الجديد يعمل لغير صالحه إلى حد بعيد. فلمفاجأته، التحرك الذي تمّ التفاخر به حول السياسات الأيديولوجية وضدّ شراء الأصوات، لم يحدث. والقبائل في الدوائر القصية أجرت انتخابات أولية (وهي ممارسة غير قانونية لكنها قديمة العهد) وهيمن مرشحوها على النتائج في اثنتين من الدوائر الخمس الجديدة. وفي الدوائر الثلاث الباقية، سمحت الحملات الجديدة الأكثر كلفة لبعض الأفراد الأثرياء بالفوز بمقاعد. وهكذا، وجد حدس تمثيله النيابي ينخفض من ستة مقاعد إلى أربعة. صحيح أنه احتفظ بمنصب وزاري، لكنه بدأ يشعر أن مشاركته في الحكومة لم توقّر له سوى نفوذ قليل فيما هي تجبره على دعم السياسة الرسمية. وبالتالي، انسحب الحزب من الحكومة وشن محاولة لاستجواب رئيس الوزراء أمام البرلمان. لكن الأمير (وبعد التفكير بتعليق الدستور)، دعا إلى انتخابات جديدة بدلاً من السماح للعامة بمساءلة رئيس الوزراء. وفي العام 2009، وجد حدس تمثيله ينخفض إلى مقعدين، وهو أداء مُغمٍ ومُحبط كما نكسة العام 2003. وبعدها استقالت قيادة الحزب، وهي خطوة دألت بوضوح على فشلها، لكن الغريب أنها في الوقت نفسه أظهرت دلالات على العافية التنظيمية: ففي هذه المنطقة معظم الأحزاب هي في الواقع كتل متشابهة من القادة الأفراد الذين يتمسكون بمناصبهم مهما كان شكل الأداء.

دفعت نكسات العامين 2008 و2009 إلى القيام بمراجعة لتحليل الذات في كلّ من الحركة والحزب. وقد شعر قادة الحركة القداماء بالقلق لأن حدس بالغ في دفع الجماعة إلى المعترك السياسي، وخشوا من أن الحزب جرّهم إلى علاقات تتسم بالمجابهة كثيراً مع الأسرة الحاكمة الكويتية. بيد أن بعض نشطاء الحزب ومحبّذي التسييس الأعماق وصلوا إلى نتيجة

مختلفة تماماً، وهي أن الحزب يجب أن يُبعد نفسه أكثر عن الحركة في سبيل تشكيل ائتلاف انتخابي أوسع (وأكثر نجاحاً). وعلى عكس الوضع في الأردن، حيث كانت الصراعات الداخلية للحركة استقطابية وعلنية بشكل متزايد، بدت المجادلات الكويتية صامتة بشكل مدهش (والواقع أنه لم يكن هناك سوى صدى علني ضئيل للنقاشات الداخلية؛ فقادة الحركة كانوا مستعدين لمناقشة المسألة بالتفصيل ولكن في مجالس خاصة فقط). بيد أن هذا النقاش، على تهذيبه، لم يكن أكثر حسماً، إذ اندفع الحزب والحزب برفق في اتجاهين مختلفين من دون أن يذهبا كل في طريق. وهكذا، وبعد أن حاز الإسلاميون الكويتيون على حرية وفرص أكبر من نظرائهم في مصر والأردن، واصلوا التسييس بمهارة وتصميم أكبر، لكن لم يكن لديهم سوى مكاسب قليلة ليظهروها مقابل جهودهم. وحينها، كانت الحصيلة الناجمة، حيث محبّذي التسييس كانوا في بعض الأحيان الأصوات الأكثر صخباً في المعارضة السياسية، موازية لتلك في مصر والأردن.

رابعاً: فلسطين

للوهلة الأولى، قد لا تبدو فلسطين مناسبة للانضمام إلى فئة الأنظمة شبه السلطوية. فهي ليست بعد كل شيء حتى دولة. والاختلافات بين فلسطين والأنظمة السياسية الثلاثة الأخرى (مصر، والأردن، والكويت) حقيقية للغاية. ومع ذلك، ثمة بعض التوازي المثير في تطور النظام السياسي الفلسطيني، وفي الوسائل الأساسية التي كانت فيها البيئة التي عمل في إطارها شبه سلطوية الكتابات حول حماس تُظهر تطابقاً أكثر مما قد يتوقع المرء، خاصة حين نضع في الاعتبار جزئياً خلفية هذه الحركة، وانخراطها بالنزاع الإسرائيلي - الفلسطيني، واستخدامها العنف. الروايات والتحليلات غالباً ما تختلف في التفاصيل وفي نوعية التشديد، لكن ثمة إجماعاً مفاجئاً على السمات الرئيسة لتاريخ الحركة، وهيكلتها، وتطورها، وأيديولوجيتها، ومواقفها. الأعمال الأكاديمية الأكثر شمولاً هي: خالد نمر أبو العمرين، حماس: حركة المقاومة الإسلامية، جذورها - نشأتها - فكرها السياسي (القاهرة: مركز الحضارة العربية، 2001)؛ Jeroen Gunning, Hamas in Politics: Democracy, Religion, Violence (New York: Columbia University Press, 2008); Shaul Mishal and Avraham Sela, The Palestinian Hamas: Vision, Violence, and Coexistence (New York: Columbia University Press, 2006), and Khaled Hroub, Hamas: A Beginner's Guide (London: Pluto Press, 2006). وثمة كتابان حديثان مفيدان للغاية أيضاً: Paola Caride, Hamas: From Resistance to Government (Jerusalem: PASSIA, 2010), and Beverley Milton-Edwards and Stephen Farrell, Hamas (Cambridge: Polity Press, 2010). وهناك أربعة أعمال لصحافيين مثيرة للاهتمام أيضاً Paul McGeough, Kill Khalid: The Failed Mossad Assassination of Khalid Mishal and the Rise of Hamas (New York: New Press, 2009), ويركز على تاريخ حماس ومصادر الخارجية Azzam Tamimi, Hamas: A History from Within (Northampton, Mass.: Olive Branch Press, 2007), وهو ناتج من صورة مقارنة من الحركة Zaki Chehab, Inside Hamas: The Untold Story of the Militant Islamic Movement (New York: Nation Books, 2007), أقل موثوقية، لكنه يقدم صورة

مركزة عن غزة-Sara Roy, Failing Peace: Gaza and the Palestinian-Israeli Conflict (London: Pluto Press, 2006), وهو مجموعة كتابات قام بها باحثون يعرفون الكثير عن حماس وغزة. كما إن بعض الأعمال القديمة لا تزال مفيدة: ناصر الدين الشاعر، عملية السلام الفلسطينية-الإسرائيلية: وجهة نظر إسلامية (نابلس: مركز البحوث والدراسات الفلسطينية، 1999)، وذلك في سياق تحليل موقف حماس من عملية أوسلو كتبه أكاديمي عمل لاحقاً كنائب لرئيس الوزراء في الحكومة التي قادتها حماس عام 2006. وأيضاً: كتاب Beverley Milton-Edwards, Islamic Politics in Palestine (London: I. B. Tauris, 1996)، ويعتبر غنياً على وجه الخصوص بالتاريخ المبكر. وكتاب Andrea Nusse, Muslim Palestine: The Ideology of Hamas (Amsterdam: Harwood, 1998)، يقدم تحليلاً كتب خلال عملية أوسلو. وكتاب Ziad Abu-Amr, Islamic Fundamentalism in the West Bank and Gaza: Muslim Brotherhood and Islamic Jihad (Bloomington, IN: Indiana University Press, 1994)، قوي في توضيحه المنافسة بين الإسلاميين وغير الإسلاميين في الثمانينيات. ومن الأعمال الأكثر تخصصاً: Loren D. Lybarger, Identity and Religion in Palestine: The Struggle between Islamism and Secularism in the Occupied Territories (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2007)، ومحسن محمد صالح، محرر، قراءات نقدية في تجربة حماس وحكومتها، 2006 - 2007 (بيروت: مركز الزيتونة للدراسات والاستشارات، 2007). ومن المقالات المفيدة على وجه الخصوص: Glenn E. Robinson, Hamas as a Social Movement, in: Quintan Wiktorowicz, ed., Islamic Activism: A Social Movement Theory Approach (Bloomington, IN: Indiana University Press, 2003), and Menachem Klein: Hamas in Power, Middle East Journal, vol. 61, no. 3 (2007), pp. 442-459, and Against the Consensus: Oppositionist Voices in Hamas, Middle Eastern Studies, vol. 45, no. 6 (2009), pp. 881-892. علاوةً على ذلك، اعتمدت على الكتابات التي ظهرت في مواقع إلكترونية قريبة من الحركة بينها مركز المعلومات الفلسطيني: صحيفة فلسطين: صحيفة الرسالة: وصحيفة فلسطين المسلمة: ومركز زيتونة للدراسات والاستشارات في بيروت مستقل ويتضمن مختلف الآراء، لكن عمله يعكس بوضوح وجهة النظر الإسلامية: وأخيراً، أجريت مقابلات مع مختلف الأفراد القريبين من الحركة بينهم ناصر الدين الشاعر، ومحمد البرغوتي، وعزيز الدويك، وعمر عبد الرازق، وخالد سليمان، وأسامة حمدان، وحامد البيتاوي.

1- الدين أولاً، ثم المقاومة، لكن ليس السياسات بعد

أظهرت جماعة الإخوان المسلمين المصرية اهتماماً بالقضية الفلسطينية منذ الثلاثينيات، وفروعها الجديدة التي أقيمت في الدول المجاورة أبدت اهتماماً مماثلاً. كان الفرع الفلسطيني قد تأسس فيما كان الانتداب البريطاني لفلسطين يصل إلى خواتيمه وتندلع الحرب بين العرب واليهود حول السيطرة على الأرض. وقد انضم متطوعون من مختلف جماعات الإخوان المسلمين المجاورة إلى المشاجرة، مُثبتين بذلك رابطاً أيديولوجياً

وبرنامجياً متيناً بين الجماعة والقضية الفلسطينية لا يزال قائماً حتى اليوم. لكن، إذا ما كانت مختلف فروع الجماعة فاخرت كثيراً بمشاركتها، إلا أنها شعرت باليأس من النتائج: فبعد أن هُدم غبار المعارك، لم يُعد هناك فلسطين (ككيان سياسي). وقد توزّع السكان الفلسطينيون في غزة (بإدارة مصرية مع سكان تضخموا بشكل كاسح بفعل تدفق اللاجئين) وإسرائيل (مع أقلية فلسطينية مهمة تعيش منذ قرابة عقدين في ظل الأحكام العرفية) والضفة الغربية (التي ضمّها شرق الأردن حيث سيُصبح السكان الفلسطينيون مواطنين في ما أُعيد تسميته المملكة الأردنية الهاشمية)، والشتات (بدءاً من الدول العربية المجاورة ثم في كل أنحاء العالم).

توزّع مختلف بقايا جماعة الإخوان المسلمين الفلسطينيين عموماً على الأراضي التي قطنوها. وقد بقيت منظماتهم في غزة مستقلة، لكنها ارتبطت بشكل وثيق بالحركة المصرية. وبعد وصول النظام الناصري إلى السلطة في العام 1952، وجدت منظمة غزة نفسها تعمل تحت الرقابة اليقظة للسلطات المصرية. أما نشطاء الإخوان الذين أصبحوا مواطنين إسرائيليين فقد دخلوا في حالة سبات مديدة. في خاتمة المطاف، تم في الثمانينيات والتسعينيات إحياء حركة إسلامية، استناداً جزئياً إلى ذكرى الجماعة، لكنها سرعان ما انقسمت حول مسألة المشاركة في الانتخابات العامة الإسرائيلية جذبت الحركة الإسلامية في إسرائيل مؤخراً بعض اهتمام الباحثين. أحد الأعمال الراهنة: الحركة الإسلامية في إسرائيل (دبي: مركز المسبار، 2009).. (وقد انضم أعضاء جماعة الإخوان في الضفة إلى الجماعة الأردنية، وبقيت الحركتان الأردنية والفلسطينية عصيتين على التفكك حتى وقتنا الحاضر. في الشتات، انجذب نشطاء الجماعة في بعض الأحيان إلى الجماعة في البلد الذي يقطنون فيه، وكانوا نافذين، على سبيل المثال، في مساعدة جماعة الإخوان الكويتية على تأسيس نفسها في أيامها الأولى (بالرغم من أن هذه الجماعة سرعان ما بدأت بتوكيد طبيعتها الكويتية الخاصة، فيما كان السكان الفلسطينيون في الكويت يجذبون بدلاً من ذلك إلى فتح أو جماعة الإخوان الأردنية، وإن لاحقاً إلى حماس). والفلسطينيون من ذوي العواطف الإخوانية في مصر وقعوا تحت التأثير الأيديولوجي للجماعة المصرية (خاصة حين انبعثت في صفوف الشبان المصريين في السبعينيات والثمانينيات).

لم يعتمد أيّ من مختلف بقايا الجماعة إلى تمييز نفسه في المجال السياسي. والواقع أن العديد من قادة الإخوان الفلسطينيين عملوا لتحويل ضارة الوضع السياسي الكئيب إلى نافعة من خلال التذكّر بأن حسن البناء أسّس منظمة مُكرّسة لإصلاح الفرد كخطوة نحو إصلاح المجتمع. وهكذا، انسحبت جماعة الإخوان الفلسطينية لمزاولة الشؤون الدينية والشخصية. وحتى حرب العام 1967، التي وقعت فيها الضفة الغربية وغزة تحت السيطرة الإسرائيلية، لم تهزّ الميّل نحو الصبر، والعمل الديني، والسلبية السياسية قصيرة الأمد؛ ولا كذلك الانتقادات المتصاعدة لباقي القوى السياسية الفلسطينية التي شددت على أن مثل هذا الصبر يرقى إلى مرتبة الاستسلام والانهازامية. وفيما نهضت مجموعات فلسطينية جديدة في الضفة الغربية وغزة والشتات، واصلت جماعة الإخوان الفلسطينية النأي بنفسها عن الصراع وازدورت الحركات الجديدة وكذلك المنظمة - المظلة التي سعت إلى توحيد الفلسطينيين: منظمة التحرير الفلسطينية. وقد انتقد الإسلاميون كل هذا الحساء من المجموعات القومية والماركسية والراдикаلية التي تُهيمن على المشهد السياسي الفلسطيني، لأنها برأيهم لا تُعير انتباهاً للقيم الاجتماعية والدينية العميقة، لا بل هي تخونها.

لكن، في السبعينيات والثمانينيات برز جيل جديد من القادة في صفوف الإخوان رغبوا بأن تدخل الجماعة ما كان يشير إليه الفلسطينيون بوسائل شتى على أنه «المقاومة» أو «الثورة» (وإذا ما وضعنا في الاعتبار موقفهم المناوئ لليسار، فإن الإسلاميين فضّلوا إلى حدّ كبير تعبير المقاومة)، كما رغبوا أيضاً في ترقية مستويات انخراطهم السياسي والاجتماعي. وبالرغم من أنهم كانوا يطرحون جانباً منحى الجيل السابق، إلا أنهم رأوا أنهم يعودون إلى المسار الأصلي للإخوان من خلال انتهاج أجندة إصلاح واسعة بدلاً من التركيز ببساطة على المجالات الدينية والشخصية. كان القادة الجدد مُجلّون بشكل أوضح في غزة، حيث عملوا أولاً على بناء مجموعة جديدة من المؤسسات الإسلامية في المجالات التربوية، والخيرية، والاجتماعية. أهم الدلائل على جهودهم كان المجمع الإسلامي الذي رسّخ نفسه بسرعة كمنظمة غير حكومية رائدة في غزة (ربما تُشبهه، وعن وعي أو قصد، المركز الإسلامي في الأردن). (كما أصبحت جامعة إسلامية جديدة أرضاً ودودة لإسلاميي غزة).

بُذلت جهود مشابهة ولكن أقل طموحاً أو مركزية في الضفة الغربية صعود حماس في الضفة الغربية كان أقل توثيقاً. أحد الأعمال المثيرة للاهتمام على وجه الخصوص : Mossab Hassan Yousef, Son of Hamas (Carol Stream, IL: Tyndale House, 2010). وقد أصبح يوسف، وهو ابن أحد أبرز قادة حماس في الضفة الغربية، مخبراً إسرائيلياً واعتنق المسيحية. تبدو روايته صادقة، (على الرغم من أنها مبرّنة للذات وتحمل بعض دلائل الكتابة لشخص آخر). لكنها لا تزال جديرة بأن يُعتدّ بها بسبب الطبيعة المحدودة لمنظور المؤلف (أطلّ على معظم التطورات الرئيسية من خلال نشاطات والده). وقد أطلق الفلسطينيون في الخارج، على وجه الخصوص في الأردن وأيضاً الكويت ومصر، جهودهم الخاصة (ولكن الأقل علنية بكثير) لدعم حركة اجتماعية وسياسية جديدة أو (أعيد إحياؤها). وركّزت المجموعة الخارجية على بناء الجهاز الدبلوماسي والسياسي، كما على منح الحركة القدرة على إعالة نفسها في مجالات لا تسيطر عليها إسرائيل.

وفي ضوء الخمود التاريخي للإخوان، مهما كان معتمداً، فإن ردّ الفعل الأولي لإسرائيل على الحركة الإسلامية الجديدة الصاعدة كان متسامحاً. وفي الثمانينيات، بات المنحى الإسلامي الصاعد ببطء أكثر وضوحاً في الطريقة التي كان يتحدّى بها المجموعات الوطنية واليسارية أكثر منه في مقاومة الاحتلال الإسرائيلي. إذ إن الجيل الأكثر شبهاً لم يبْنِ هياكله بشكل منفصل عن الحركة الوطنية وحسب، بل بدأ يسعى إلى أن يكون له وجود في المنظمات الفلسطينية القديمة أيضاً (مثل مجموعات الطلاب والروابط المهنية) التي كانت مرتع مجموعات أخرى. وهكذا، سجّلت الاشتباكات العنيفة في الجامعات (والأسوأ سمعة بينها كان الغارة التي شتّها شبان إسلاميون العام 1980 على جمعية الهلال الأحمر في مدينة غزة) بروز هذا المنحى كبديل من الأشكال الأخرى من الوطنية الفلسطينية.

لكن هذه التنافسات بالتحديد مع المجموعات الأخرى هي التي قادت التوجّه الإسلامي إلى امتشاق السلاح ضد إسرائيل. والواقع أن المنحى في الحركة الوطنية الفلسطينية على وجه العموم كان أن التنافسات والانقسامات تزيد من احتمال، وليس من فعالية، العمل المسلح ضد خصوم خارجيين. ولا ريب أن صعود حماس عزّز هذا المنحى Wendy Pearlman, Violence, Nonviolence, and the Palestinian National Movement (New York: Cambridge University Press, 2011)..

العناصر الأكثر نشاطاً في جماعة الإخوان، وبسبب تعرّض حركة حماس إلى التعبير المستمر من قِبَل منافسيها اليساريين والوطنيين، ومع التهديدات التي تجلّت في بروز حركة إسلامية جديدة (الجهاد الإسلامي التي استلهمت جزئياً الثورة الإيرانية وكانت تُحدِّد العمل المباشر ضد إسرائيل وتُظهر اهتماماً أقل بالأجندة التقليدية الإسلامية الواسعة)، بدأت بالتحضير لمشاركة مباشرة في «المقاومة». مثل هذه المقاومة عنت هجمات ضد الاحتلال الإسرائيلي، وأيضاً في خاتمة المطاف أحياناً، أهدافاً إسرائيلية بشكل عام، بما في ذلك المدنيين. وقد فشلت الأخطاء والاعتقالات المبكرة في إجهاض هذا الجهد، لا بل هي حفزت قادة المجموعة الجديدة على اتخاذ قرار تنظيمي بعيد المدى: تأسيس جناح عسكري منفصل له استقلالية ملحوظة، وهيكلية خلايا لضمان أن انكشاف أو اعتقال قائد لا يؤدي إلى تفكك المجموعة برمتها.

في العام 1987، وحين أشعل الفلسطينيون في الضفة الغربية وغزة انتفاضة ضد الاحتلال الإسرائيلي، كانت المجموعة الإسلامية الجديدة جاهزة للقفز إلى المشاجرة. وحين فعلت، تبنّى قادتها اسم حركة المقاومة الإسلامية واللفظة الأوائلية حماس. وقد أشرعت حماس الأبواب أمام أي فلسطيني يتعاطف مع أجندتها التي تستند إلى مزج الإسلاموية بالمقاومة؛ كما أنه لم يكن مطلوباً من المُنضمين الجدد أن يَمروا بالإجراءات الصارمة التي كانت تتطلبها عضوية الإخوان المسلمين. كانت الحركة الجديدة ناجحة للغاية إلى درجة أنها سرعان ما حجبت جماعة الإخوان التي انبثقت منها. وخلال فترة وجيزة، كانت جماعة الإخوان تتواجد إلى حدّ كبير عبر ارتباطها بـحماس. بيد أن حماس، وبالرغم من كل المحاولات لاستقطاب جمهور كبير، بقيت سرّية جزئياً.

والحصيلة: عضوية الحركة والمنظمة لا تزال ضبابية حتى اليوم. وفي هذا الإطار، ليس من غير الشائع أن تنفي شخصية وثيقة الارتباط بـحماس في النقاشات العلنية أن تكون لها عضوية رسمية في جماعة الإخوان. وبالمثل، فإن نتائج الانتخابات الداخلية والفائزين بالمناصب القيادية تبقى طيّ التكهّنات والشائعات، ولا تُعلن رسمياً إلا في ما ندر.

منذ انطلاقتها، تعاطت حماس مع توزّع منظماتها على حقول عديدة من النشاطات والمناطق الجغرافية بثلاث وسائل، كلّها تتفق مع الأنماط الأوسع للإخوان. الوسيلة الأولى هي أنها سمحت بالتخصّص: بعض الكوادر والفروع ركّزت على السياسات، فيما آخرون تنظّموا من أجل العمل المسلّح. أما أولئك في الخارج فقد كرّسوا طاقاتهم للسياسات، والدبلوماسية، والروابط مع المتعاطفين.

الوسيلة الثانية هي أن حماس أبدت مرونة كبيرة في داخل بعض «الثوابت» العامة. فهي، مع تفاخرها بطبيعتها «العملية»، كانت تُصرّ على مركزية المقاومة وعلى رفض شرعية دولة إسرائيل فقط. وحتى في هاتين القضيتين، تطوّرت مواقفها بصعوبة وإن بقيت بالكاد مُحدّدة هذا التطور استطلعه حروب في: الشاعر، عملية السلام الفلسطينية - الإسرائيلية:

وجهة نظر إسلامية ، و Gunning, Hamas in Politics: Democracy, Religion, Violence .. المقاومة تحوّلت بالتدريج من كونها سبب وجود الحركة إلى كونها أداة قد تُعلّق إلى فترات طويلة من الزمن، لكن من دون التّنصّل منها. كما أن الموقف من إسرائيل تغيّر مع الوقت، من معارضة دينية إلى معارضة سياسية. وهكذا، طرحت الحركة جملةً من التلميحات الغامضة وأنصاف الخطوات في إطار موقف أقل

تصلباً. بيد أن هذه المرونة تخطت الأيديولوجيا وكانت ملحوظة أكثر في الواقع في المجال التنظيمي. فحماس تستطيع، وفق حساباتها للمطالب في السياق السياسي والاجتماعي، أن تشدد إما على المقاومة، أو السياسات، أو العمل الاجتماعي.

الوسيلة الثالثة هي أن حماس لم تكن مرنة وحسب، بل غامضة أيضاً. فقادت أظهروا قدرة ملحوظة على التظاهر باتخاذ مختلف الاتجاهات من دون الالتزام بأي منها. وهذا كان أكثر وضوحاً في حالة المواقف السياسية. إذ هي رفضت السلام مع إسرائيل، لكنها كانت منفتحة على الهدنة. وهي رفضت اتفاقات أوسلو لكن كان في وسعها خوض الانتخابات التي جعلتها هذه الاتفاقات ممكنة. وهي قبلت منظمة التحرير كسلطة عامة، لكن فقط إذا ما تم إصلاحها. ثم أن الحركة ملتزمة بالمقاومة لكنها قد تعلق نشاطاتها، حتى ولو من طرف واحد، من أجل الصالح العام. والمثير هنا أن هذا الغموض والتناقض امتد أيضاً إلى المسائل التنظيمية، بما في ذلك حول من يتخذ القرارات في داخل المنظمة وكيف. وإذا ما وضعنا في الاعتبار النمو السريع للمنظمة، وتنوع عضويتها، والطبيعة السرية لبعض أجزائها، واليد الطولى التي تتمتع بها، وصعوبات التواصل بين مختلف الأقسام، فقد نستنتج أنه ليس مفاجئاً أن تعمل حماس لإيجاد صيغة قد توحد كل كوادرها المتباينين. فالغموض لم ينشأ فقط من التحديات التنظيمية، بل من الثقافة التنظيمية أيضاً: فبوصفهم جزءاً من منظمة تدعى «العملية»، مال قادة حماس إلى تعريف أنفسهم وحركتهم عبر معيار العمل. وهنا، ليس من الضروري أن يعرف الأفراد ماذا يمكن أن تفعل الحركة، لا بل ربما لا يعرفون مواقفهم هم إلى أن تفرض الأحداث هذا السؤال. وفي حالات دقيقة نادرة (خاصة مع تصاعد انخراطهم السياسي) كان القادة يعطون الانطباع بأنهم لم يتخذوا بعد قراراً، وهذا قد يمتد حتى ما بعد العمل. (ثمة مثل هو نصر العام 2006 في الانتخابات البرلمانية: ففي حين أن قرار خوض الانتخابات اتخذ بشكل مدروس وبعد جهود كبيرة، إلا أنه لا يبدو أن القرار بالسعي إلى تحقيق النصر قد اتخذ أبداً (أسامة حمدان، ممثل حماس في لبنان، أبلغني في مقابلة خاصة في كانون الأول/ديسمبر 2010 أن حماس قررت خوض الانتخابات في العام 2005، لكنها لم تناقش أبداً استراتيجية «المشاركة لا الغلبة»، لأن قادتها لم يعتقدوا أن النصر مسموح به. بيد أنه يدعي أيضاً أن النصر بدا في متناول اليد في أواخر 2005، لكن لا أحد في الحركة جادل لصالح الانسحاب..

وفي الواقع، وبقدر ما خدمت هذه السمات الثلاث، التخصص، والمرونة، والغموض، الحاجات التنظيمية لحماس بمعظم الوسائل، إلا أنها فرضت في الوقت نفسه مشكلة خاصة في نوع محدد من المواقف: حين تعين أن تتخذ حماس قراراً واضحاً. وفيما كان نجم المنظمة يصعد، ويتمدد نفوذها، وتجد البيئة تتغير بسرعة، باتت الحاجة إلى تطوير مواقف حول مسارات عمل أوضح، أكثر حدة في بعض الأحيان. وفي الأغلب، فرضت رغبة الحفاظ على التماسك والولاء التنظيميين داخل صفوف المنظمة إجراء عملية طويلة من المشاورات والنقاشات الداخلية. وقد تداول وتجادل أعضاء وقادة حماس في ما بينهم إلى ما لا نهاية، إلى درجة دفعت المراقبين الخارجيين إلى الإعلان دوماً أنهم على شفير الانشقاق. بيد أنه كان جديراً بالملاحظة، مع ذلك، أن الحركة لم تتماسك وحسب، بل هي تدبرت أمر الحفاظ على نفسها حتى حين كان العديد من قادتها (بما في ذلك نسبة كبيرة من مؤسسيها) يُعتقلون أو يتعرضون للاغتيال. وفي حين أن النقاشات الداخلية كانت حادة وعنيفة، وطفت في بعض الأحيان على السطح، قُبل الأعضاء على كل المستويات عموماً

كُلاً من عملية ومحصلة جهاز صنع القرار غانينغ (Gunning) على وجه الخصوص وجد أن قبول القواعد بقرارات القيادة يمثل على وجه شرعي الإرادة الجماعية للمنظمة على الرغم من الخلافات الداخلية.. وفي بعض الأحيان، أفاد بعض قادة حماس من ميل المنظمة إلى العمل أولاً واتخاذ القرارات لاحقاً للتحرك قبل أن تقرّر الهياكل الداخلية غير الرشيقة ما يجب فعله. وعلى سبيل المثال، السيطرة على غزة في حزيران/يونيو عام 2007 بدا أنه كان حصيلة جهد من جانب البعض في المنظمة لفرض أمر واقع على المنظمة ككل.

2- ولادة النظام شبه السلطوي الفلسطيني

باختصار، ما تمكّن مؤسسو حماس من تصميمه، كان منظمة مرنة وبليدة في آن. ومثل هذه الهيكلية بدا أنها خدمت المنظمة جيداً في سلسلة من التغيّرات الهوجاء التي واجهتها في البيئة السياسية الفلسطينية. فحماس أُجبرت على القيام بردّ فعل حيال خلق السلطة الفلسطينية، والانتفاضة الثانية، واستئناف النقاشات المحلية السياسية الفلسطينية حين بدأت تلك الانتفاضة تذوي، وحيال نصرها الانتخابي أيضاً. كلّ من هذه التطورات فرض تحدياً حاداً على حماس؛ وهي اجتازتها بسلام (باستثناء ربما النصر الانتخابي) بطريقة جعلت المنظمة أقوى على المدى البعيد.

التطور الأول، وهو خلق السلطة الفلسطينية، كان الأكثر صعوبة. إذ إن حماس تأسست لمقاومة الاحتلال الإسرائيلي، بيد أن هذا الالتزام لم يكن مُرشداً حيال كيفية التعاطي مع تشكيل مجموعة من المؤسسات الحكومية الفلسطينية. وقد باتت هذه القضية ضاغطة فوراً على حماس نفسها، حتى حين كانت تجري مفاوضات أو سلو: ذلك أن التدشين الرسمي للسلطة الفلسطينية في غزة ثلته فوراً اشتباكات عنيفة بين قوات أمن السلطة الفلسطينية المكوّنة حديثاً وبين أنصار حماس. هل تعيّن على حماس أن تواصل المقاومة أم تُعلّق النضال؟ هل عليها أن تنضم إلى السلطة الفلسطينية، أم تتجاهلها، أم تتفاوض على تفاهم معها؟ أي موقف يتماهى أكثر مع أيديولوجيا المنظمة واستراتيجيتها؟ وما كان الأمر الواعد أكثر في ضوء البيئة السياسية المتحوّلة بسرعة؟ لقد اختارت مختلف العناصر في حماس مسارات مختلفة، واختبرت المنظمة ككل كلاً منها.

في خاتمة المطاف، وقعت قرعة حماس على الخيار المفضّل: مواصلة المقاومة ضد إسرائيل مع تحاشي الاقتتال الداخلي الفلسطيني. بيد أن ذلك أثار أحياناً إجراءات مضادة قاسية من جانب السلطة الفلسطينية وضعضعت الموقف الشعبي للمنظمة، في وقت كان الأمل لا يزال مُعلّقاً على المفاوضات. وهكذا، وفي حين أنها لم تتنصّل أبداً من مواصلة العمل المسلّح (وفي الواقع شنت حملة رهيبية ضد أهداف مدنية إسرائيلية في العام 1995)، إلا أن حماس كبحت جماح نفسها طيلة معظم النصف الثاني من التسعينيات. كما أنها شاركت في المحادثات مع فصائل فلسطينية أخرى وناقشت مسألة خوض الانتخابات، لكنها رفضت أيضاً إلقاء السلاح، والتخلي عن المقاومة، أو قبول شرعية اتفاقات أو سلو. وفي نهاية المطاف، اختارت حماس الامتناع عن المشاركة في انتخابات العام 1996 البرلمانية، لكن فقط بعد نقاشات مستفيضة وجهود من جانب بعض القادة لتشكيل لائحتها الانتخابية خارج الدعم الرسمي للحركة. (المقاطعة لم تكن تامة، وقادة حماس وجّهوا

أنصارهم لدعم بعض المرشحين، كما أن حفنة من الناشطين خاضوا الانتخابات خارج يافطة حماس).

وهكذا، ومع إبقاء كل الأبواب مُشرعة وكل مجالات النشاطات مفتوحة، حوّلت حماس تركيزها والوزن النسبي لجهودها من المقاومة، والسياسات، والدبلوماسية، إلى المجال الاجتماعي هذا التحوّل لاحظته العديد من مراقبي حماس، لكن تم استطلاعه بالكامل من قبل .. Roy, Failing Peace: Gaza and the Palestinian-Israeli Conflict :
و حين اعتصرتها ضغوطات الرأي العام، والقمع المحلي، والوضع الدولي، عمّدت إلى إعادة توجيه اهتماماتها وأولوياتها. لقد تحدّث المراقبون الخارجيون غالباً عن حماس على أنها كسبت ولاء السكان الفلسطينيين من خلال تقديم الخدمات الاجتماعية، بيد أن مثل هذا الزعم مُضلل. إذ إن موارد حماس لا تستطيع أن تُقارع تلك التي تملكها السلطة الفلسطينية (التي تتلقى كميات هائلة من المساعدات الدولية) وكذلك المنظمات غير الحكومية اليسارية والعلمانية التي تستفيد بدورها من عطايا كريمة من الأموال الدولية. ثم: إذا ما كان راتب شهري أو وظيفة كافيين لشراء الولاءات السياسية فإن فتح، منافسة حماس، التي تسيطر على وزارة الشؤون الاجتماعية، كان يجب أن تحصد دعماً شعبياً حماسياً. ما حققتة النشاطات الاجتماعية للمنظمة لم يكن ملموساً كثيراً لكنه كان ذا ديمومة في خاتمة المطاف: سمعة بأنها كانت مكرّسة لخير الشعب، ونظيفة، وتتمتع بالكفاءة. هذا في حين أن السلطة الفلسطينية الوليدة وبالطبع حركة فتح تفتقدان إلى كل هذه الصفات الثلاث مجتمعة.

بعد تأسيس السلطة الفلسطينية، كان التطور التالي الذي تحدّى قدرة حماس على التكيف هو اندلاع الانتفاضة الثانية في أيلول/سبتمبر عام 2000. ففيما كانت عملية السلام تُصاب بالإرهاك في أواخر التسعينيات ثم تنهار في خضم جيّشٍ من العنف، كانت حماس متموضعة بشكل جيّد للتحرك بسرعة. فحفاظها على جناحها العسكري، وعلاقتها غير السويّة مع السلطة الفلسطينية (وهي هيئة بدأت تتحلّل بفعل الضغوطات الداخلية والخارجية)، وبنائها قاعدة شعبية وسمعة متينين في المجتمع الفلسطيني، كل ذلك أدّى بها إلى تسنّم دور رئيس فيما كانت «المقاومة» تقفز مجدداً إلى مقدمة الأجندة السياسية الفلسطينية. وهكذا، انخرطت حماس في مزيج من التعاون والتنسيق مع المجموعات الأخرى (تحت مظلة مجموعة تشاورية تُدعى القوى الوطنية والإسلامية)، والتنافس معها (خاصة في مجال تصعيد العنف).

بيد أن عودة التركيز الكامل على المقاومة، أثار ردّ فعل إسرائيلي مُدبر، شمل اغتيال قادة كبار (العديد من مؤسسي حماس قُتلوا) وأيضاً كوادراً محلية، فيما كانت الاعتقالات تتفشى. وهذا ترافق مع جهد دولي لتمزيق مالية الحركة، بقيادة الولايات المتحدة بالتعاون مع أوروبا. لكن، ما كان مُهلكاً بالنسبة إلى قادة الحركة، لم يترك سوى خدوش على وجه المنظمة ككلّ: فلأن حماس بنّت بنجاح هيكلية لم تكن تعتمد على شخصيات معيّنة، فإنها نجت من عاصفة الانتفاضة بشكل فعّال أكثر من أي منظمة فلسطينية أخرى. ثم أن سمعتها حيال التضحية بالنفس، بغض النظر عن غرابة كسبها خلال الانتفاضة، كانت تزدهر أكثر بأفعالها.

هكذا، إذّا، كانت حماس متموضعة بشكل جيّد لقطف ثمار التحدي الثالث: استئناف السياسات المحلية الفلسطينية. فبدءاً من العام 2003، وفيما كانت الانتفاضة تهن ببطء

وتمر السلطة الفلسطينية المتحللة بسلسلة أزمات مع تهميش ياسر عرفات ثم وفاته، تحوّل الاهتمام السياسي الفلسطيني مجدداً من المقاومة إلى المسائل الداخلية. وقد حاولت قيادة السلطة الفلسطينية مُدالستها لإدخالها في هياكلها (وضمناً في الدبلوماسية الدولية). ولأن هذا التطور جاء ببطء وكان يتم التفاوض حوله بحذر، كانت حماس قادرة على إجراء مداولات كاملة في صفوفها قبل أن تختار منهجها. وبعد نقاشات داخلية مستفيضة، اختارت طريق المشاركة السياسية. لكن بقيامها بذلك، لم تتخلّ عن أي من مواقفها المبدئية السابقة: فهي حافظت على التزامها نهج المقاومة، ورفضت المشاركة في المفاوضات الدبلوماسية مع إسرائيل، وأصرّت على أن الانخراط مع السلطة الفلسطينية يستند إلى لا أهمية اتفاقات أوصلو لا إلى القبول بها. ومع ذلك، وبالرغم من إصرار قادة حماس على أنهم لم يتغيروا، إلا أنهم قبلوا وقف إطلاق النار من جانب واحد، وألزموا أنفسهم بالاشتراك في السلطة الفلسطينية، وأبدوا استعداداً للعمل كشركاء مع أولئك الذين تفاوضوا بالفعل مع إسرائيل. وهم فعلوا كل ذلك وهم على شفير الحس بمسؤولية المواطنة المدنية (Civic Responsibility).

وهكذا، فإن قادة حماس، الواثقين للغاية بشعبيتهم، والمُشبعين بالاقتناع بأنهم دخلوا الانتخابات بما أسموه «الأيادي النظيفة»، والمتأكدين من أن قيادة فتح فشلت بفعل مزيج من القابلية للرشوة والفساد، والجبن المُهين أمام خصوم فلسطين، وانعدام الكفاءة، شعروا بأن من واجبهم أمام أنصارهم امتشاق سيف التحدي السياسي، أيّاً كان شكله. ومن خلال تدشينهم عملية «تسييس» المنظمة، كما كان الفلسطينيون أنفسهم يطلقون على هذه العملية، لم يُوضع قادة حماس أنفسهم لاغتنام الفرص الجديدة وحسب، بل هم أخضعوا منظماتهم إلى ضغوطات كبيرة أيضاً كان من الصعب إدراك طبيعتها مسبقاً. ثم أن قرار حماس بالاستثمار في السياسات كان متناقضاً وتدرجياً: فهي قرّرت أولاً عدم الاشتراك في انتخابات العام 1996 بعد مداولات مستفيضة فقط؛ ثم تحرّكت للاشتراك في الانتخابات البلدية للعام 2005 (ولتبلي فيها بلاء حسناً). وحين جاء موعد انتخابات العام 2006 البرلمانية، انجذبت حماس جزئياً إلى تجربة نظيراتها من المنظمات في أماكن أخرى من الوطن العربي التي جهدت كلها للاشتراك في النظام السياسي. بيد أن الأهم أن التحرك نحو التسييس كان محدوداً. فالقرار اتُخذ ببساطة لطرح مرشحين، فيما تم تأجيل كل الأسئلة الأخرى -[في مصر، ذُكر في ذلك الوقت في الصحافة العربية أن المرشد العام للإخوان المسلمين نصح حماس بأن تنتهج سبيل «المشاركة لا الغلبة». وفي الأردن، أبلغني قائد في جماعة الإخوان هناك أن حماس نُصحت بطرح مرشحين إذا ما كانت تشعر بالحاجة إلى ذلك، على ألا تحاول الفوز. بيد أن أسامة حمدان نفى في مقابلة شخصية معه في كانون الأول/ديسمبر 2010، أن تكون الحركة تلقت مثل هذه النصيحة..

3- التعاطي مع النجاح

شكّلت الأغلبية البرلمانية لللائحة «التغيير والإصلاح» التي رعتها حماس تحدياً غير متوقع للمنظمة. كان في وسع حماس تجنب هذه المشكلة ببساطة، كما نصحتها نظيراتها من المنظمات أن تفعل، من خلال طرح مرشحين أقل ممّا فعلت. لكن، حين لاحت فرص النصر (التي أصبحت واضحة للغاية في الشهر الذي سبق الانتخابات) منع الفخار أو التباطؤ في اتخاذ القرار حماس من التراجع. إذ بعد أن قرّرت خوض غمار السياسات، وجدت المنظمة نفسها فجأة مدفوعة إلى الحكم.

في البداية، تردّد قادة حماس، وعملوا على تشكيل حكومة ائتلافية واسعة. لكن، حين فشلت جهودهم في مدالسة أحزاب أخرى، تحرّكوا لتأليف حكومة تحمل طابعاً تكنوقراطياً وحافظوا على التمايز بين قيادة الحركة وبين المناصب الحكومية. بيد أن مثل هذه الحكومة لم تكن قادرة على الإنجاز. فالسلطة الفلسطينية كانت معتمدة مالياً على إسرائيل (جزء من جمع ضرائبها) وعلى المانحين الدوليين. كل هذه الأموال قُطعت بالمساعدات الدولية غُلّقت إلى أن تعترف الحكومة الجديدة بإسرائيل، وتنبذ العنف، وتقبل الاتفاقات السابقة لمنظمة التحرير الفلسطينية. كما نفّذ نشطاء فتح، الذين كانوا لا يزالون أقوياء على كل المستويات في السلطة الفلسطينية، الإضرابات. والرئاسة (التي كانت لا تزال تحت سيطرة فتح) واصلت إحكام قبضتها على بعض مؤسسات السلطة الفلسطينية. ثم أن الرئيس نفسه هدّد بإقالة الحكومة وألح إلى أنه يمكن استخدام مزيج من الإجراءات الدستورية وغير الدستورية لإسقاطها، كما أن نشطاء فتح وحماس اشتبكوا في الشوارع. تفاعلت حماس بمراوحة بين الانغماس في الصراع والمواقف الأكثر تصالحية. وحين أبرم أنصار فتح وحماس مجموعة مبادئ وسطية في سجن إسرائيلي، بدت حماس مُنقسمة؛ وأخيراً، وتحت وطأة ضغط دبلوماسي عربي قوي، اتفق قادة حماس وفتح على تشكيل حكومة وحدة وطنية. بيد أن الجدل حول هذا الاتفاق داخل حماس ظهر إلى العلن، وعمد أحد قادة الحركة إلى التنديد به على أساس أنه يُمهد الطريق أمام توريط حماس في تسوية متفاوض عليها مع إسرائيل. هذا في حين عمل قادة آخرون على جبهه هذه الانتقاد من خلال الإصرار على أن الاتفاقية لا تتضمن أي تنازلات. هذه الإشارات المتباينة لم تُربك أنصار حماس وحسب، بل هي فشلت أيضاً في كسر العزلة الدولية المفروضة على الحكومة الفلسطينية. ثم أن اشتباكات حماس وفتح ما فتئت تتفاقم، خاصة في غزة. وبعد أن دفعت حماس بأن أنصار فتح الدوليين يستعدّون لإطاحة حكومتها بالقوة، عمدت إلى السيطرة على غزة في حزيران/يونيو عام 2007، فردّ رئيس السلطة الفلسطينية بالسيطرة على الضفة الغربية روايات مختلف الأطراف، المحلية والدولية، تتباين إلى حد كبير في تحديد ما إذا كان الانقسام الفلسطيني يُعتبر انقلاباً لحماس أو عملاً وقائياً أو انقلاباً مضاداً. من الواضح أن القوى الدولية بقيادة الولايات المتحدة حبّزت إطاحة حكومة حماس وقدمت الدعم المادي للقوات التي تسيطر عليها القيادة الرئاسية، وبأن مسؤولين أمريكيين على الأقل (القنصل العام في القدس ووزير الخارجية) خالفا الحقيقة في توصيفهما الصلاحيات الرئاسية الفلسطينية. كما من الواضح أن خطوات حماس الخاصة بالسيطرة على غزة أظهرت عنفاً وضغينة. كتبتُ حول القضايا الدستورية في Nathan J. Brown, What Can Abu Mazin Do?, Carnegie Web Commentary, 15 June 2007, available at: . Nathan J. Brown, The Peace Process Has No Clothes, Carnegie Web Commentary, 15 June 2007, available at: ..

بعد أن كانت حماس قد أصرّت بأنها تمتلك صلاحيات قانونية ودستورية واضحة، وبأن السلطة الفلسطينية (حتى حين يترأسها مسؤولون من لدنها) متميزة في برنامجها وسلطتها عن حماس كحركة، وبأنها لا تسعى إلى السلطة السياسية، بل تمارسها فقط بتمنّع، ابتعدت بعد حزيران/يونيو عن مبادئها المعلنة من خلال إقامة سلطة حاكمة في غزة، ما أدّى إلى حذف التمايز بين الحركة وبين الحكومة، وأظهرت موقفاً متعالياً ولا مبالياً بإزاء الإجراءات الدستورية. باختصار، شيدت حماس دولة الحزب في غزة بعد عام 2007

بشكل لا يختلف عن دولة الحزب التي عملت فتح على إقامتها في الفترة بين عامي 1994 و2006 سوى بفعاليته لتحليل مفيد، انظر: Yezid Sayigh, Hamas Rule in Gaza: Three Years On, Middle East Brief 41. Crown Center for Middle East Studies, Brandeis University, March 2010, and International Crisis Group, Ruling Palestine I: Gaza under Hamas, (Middle East Report, 73, March 2008)..

خلاصة: سبر غور شبه السلطوية والإفادة منه

لقد شقّت الأنظمة شبه السلطوية في مصر والأردن والكويت وفلسطين طريقها إلى الوجود ببطء خلال العقود القليلة الماضية. والنظام السياسي في هذه الدول فتح المجال أمام القوى المعارضة عبر السماح بحرية التعبير والتنظيم وكذلك بعض التعددية في الانتخابات العامة. لكن هذا الانفتاح غالباً ما تغيّر وفقاً لحاجات النظام في لحظة ما، وهو قُصّر عن السماح للمعارضة بأي فرصة لتحقيق نصر انتخابي (الاستثناء الوحيد، وهو في حالة حماس، أطلق جهداً نصف ناجح لإطاحتها من السلطة قبل وقت طويل من الانتخابات التالية المقررة).

تُظهر الحركات الأربع التي تمّت دراستها حتى الآن قسماً مشتركة تطرّفنا إليها في الفصول السابقة، وهي المرونة، والتكيف، والقدرة على الانبعاث. صحيح أن أيديولوجياتها تطوّرت بقوة إلا أنها محدّدة بشكل غامض، ما يسمح لقادتها بقدر كبير من المرونة التكتيكية وحتى الاستراتيجية. وهي تعمل على أساس الإجماع وبناء منظمات قوية تستطيع الحفاظ على البقاء وحتى الازدهار مع تغيّر القيادة.

ورداً على صعود شبه السلطوية، أظهرت كل الحركات الأربع اهتماماً مطّرداً في السياسات. وفيما تكتسب الحركات الإسلامية القدرة على التنظيم بشكل أكثر حرية وعلى المنافسة في انتخابات غير عادلة، فإنها عموماً تقبل بها وتستثمر فيها أكثر حين تبرز الفرص. بيد أن تجاوبها بطيء، وأحياناً غير مؤكد، ودائماً غير متكافئ، وغالباً مشاكساً. ثم أن قادة الحركات يعملون كلاعبين سياسيين بشكل مريب وحذر أكثر منهم كمُتلقيين مُمتنّين للحرية. كما أن أولئك الأكثر تحبباً للتشديد على المسار السياسي، ليسوا دائماً الألف في مواقفهم وخطابهم اللفظي؛ إذ في السنوات الأخيرة مالوا لأن يكونوا أكثر مُواجهة.

ما روبناه في الحالات الأربع كان لعبة القط والفار، حيث يُسمح للقادة الإسلاميين ببعض الحرية في المعترك السياسي. بيد أن طبيعة ومدى هذه الحرية لا يُعتدّ بهما، والقواعد تُكتب ويعاد كتابتها لإسقاط احتمال وصول المعارضة إلى الحكم. واستخدامنا المقاربة الاستقرائية والتاريخية، أظهر لنا كيف تردّ هذه الحركات.

سنُغيّر التركيز قليلاً الآن. فبدلاً من التساؤل ببساطة كيف يمكن لهذه الحركات أن تردّ، سنسأل عما يحدث لها حين تُقرّر الاشتراك في لعبة تسمح لها باللعب لكنها تُنكر عليها فرص الفوز، وكيف يؤثر ذلك في تنظيمها وأيديولوجيتها. وبالتالي، فإننا لن نغيّر التركيز وحسب، بل أيضاً المقاربة: فنحن سندرس التغيّرات التنظيمية والأيدولوجية على مستوى

الأفكار الرئيسة، طارحين السؤال حول كيفية تغيّر الحركات في مختلف الحقول. وفي الفصل السادس سنركّز على التغيرات التنظيمية، فيما سنتحوّل في الفصل السابع إلى الأيديولوجيا.

الفصل السادس: المشاركة السياسية والتحول التنظيمي

رأينا أن معرفتنا الراهنة حول الأحزاب السياسية التي تعمل على أطراف الأنظمة السياسية تنشي بأنها عموماً، ومع مرور الوقت (وهذا في حال وجود عملية سياسية تقدّم مكافآت مهمة مقابل المشاركة، ومخاطر جمة مقابل استراتيجيات أخرى)، ستتسبب بالفعل من داخلها.

كما حاولنا أيضاً بجدّ تغيير الموضوع، أو على الأقل تحويل انتباهنا إلى اتجاه مختلف، عبر الإصرار على أن نركّز على التحوّل والكفاءات («مع الوقت»، و«مكافآت مهمة»، و«مخاطر جمة»، ومعنى «التسييس») أكثر من التركيز على «اعتدال» مثل هذه الحركات. لكن، وفي نظام لا يُحتمل أن تؤدي فيه المشاركة (على الأقل على المديين القصير والمتوسط) إلى تفتح فرص للوصول إلى الحكم، كيف يمكن للمكافآت والمخاطر أن تعمل؟ كيف وإلى أي مدى تعمل؟ أي: إلى أي مدى يمكن أن يحدث تسييس يحدث على المشاركة لكنه يمنع أي منافسة لها معنى؟ في الفصل السابق، درسنا الحركات الإسلامية ورأينا أنها مستعدة لممارسة لعبة القط والفأر الخاصة بشبه السلطوية. إذ هي تردّ بحذر، وبشكل غير متناظر، وببطء، ثم أنها تشتكي. بيد أنها تُوضع نفسها لاغتنام الفرص المحدودة التي تقدّمها شبه السلطوية عموماً. وكلما كانت هذه الفرص أكثر وضوحاً وأهمية وديمومة، كلما مالت هذه الحركات إلى الردّ والتفاعل. كذلك، إذا ما تحرّكت الأنظمة إلى الانغلاق، تردّ الحركات أيضاً بخفض درجة التسييس مجدداً.

في هذا الفصل، سنسبر غور التفاصيل حيال الكيفية التي تتفاعل فيها الحركات تنظيمياً. وهدفنا هنا هو تجاوز التوصيف العام للعبة القط والفأر التي حلّلناها في الفصل السابق، بهدف استطلاع الطريقة التي تؤثر فيها هذه اللعبة على تنظيم الحركات الإسلامية. كيف، إذاً، وإلى أي مدى يُعيد القادة تشكيل الحركات بهدف المشاركة؟ كيف يُقيّمون مكافآت ومخاطر التحوّل التنظيمي؟ ما الوقت الذي يستغرقه ظهور التأثيرات الملموسة على الهيكل التنظيمي للحركة؟ ومتى تتحرّك هذه الحركات نحو ما يتجاوز التعديلات التكتيكية وتلزم نفسها بتحوّلات تنظيمية أعمق وأكثر ديمومة؟

سنبدأ أولاً بأحجية تنظيمية: تأخذ الحركات الإسلامية المبنية وفق نموذج جماعة الإخوان أيديولوجيتها على محمل الجدّ، فتجادل على نحو متواصل، لكنها لا تنقسم أبداً تقريباً. صحيح أنها في بعض المناسبات النادرة قد تتصدّع، لكن هذا يحدث بسبب قرارات مُحددة ومسائل تنظيمية، وليس بسبب الأفكار. وانطلاقاً من مناقشة هذه الأحجية، سنبدأ في محاولة فهم طبيعة ومدى مركزية المسائل التنظيمية بالنسبة إلى الحركات الإسلامية.

ثانياً، باستخدامنا لهذه التبصّرات لسبر غور أشكال الخطوات التنظيمية، سنكتشف خمساً منها: القرار حول مدى الاستثمار في الانتخابات؛ وهل يُشكّل حزب أم لا؛ وهل تُصاغ تحالفات مع قوى سياسية أخرى؛ وكيف يجب استخدام المقاعد البرلمانية؛ وهل يتم التخلّي عن العنف. سنرى بعد قليل أن المضاعفات التنظيمية لكلّ من هذه القرارات تلوح أكبر بكثير لهذه الحركات من المضاعفات الأيديولوجية. وبدراستنا لهذه القرارات، سنرى أن التسييس يؤثر في الحركات الإسلامية عبر مكافأة وتعزيز بعض أعضائها (أولئك الأكثر

نشاطاً وموهبة في المعتزك السياسي)، وإضعاف أو تجاوز الآخرين (الذين هم أقل حماسة حيال العمل السياسي).

ثالثاً، سنتحوّل إلى هذه القضايا الخمس، كلاً بدورها، ونختار للدراسة المستفيضة واحدة من الحركات الأربع التي تعاطت مع هذه المسألة، كي يكون في مقدورنا أن نلتقط بشكل أفضل التأثيرات والتغيرات التي تفعلها شبه السلطوية مع الوقت. كما سنكتشف أنه في ظل الظروف شبه السلطوية، تقبل الحركات الإسلامية فكرة المشاركة، وتسعى إلى الإفادة من أي انفتاح تتعثر فيه (لكن في بعض الأحيان ببطء شديد)، وتحسب خط الرجعة لحماية نشاطاتها غير السياسية، وتنتهج أجندة تشريعية واسعة، وتنبذ العنف.

الأحجية: الكثير من الشجار، القليل من الطلاق

سنبدأ بملاحظتين شخصيتين قد تبدوان للوهلة الأولى عَرَضيّتين في أحسن الأحوال. الأولى تتضمن معرفة مُكتسبة عائلياً، حيث عمل قريب لي كعضو في منظمة صغيرة لا تزال تعمل الآن لكنها لم تترك بصمات تاريخية مهمة: الحزب الشيوعي لإنديانا. قريبي عمل في المنظمة إلى أن قام رفاهه بفصله من الحزب في وقت ما من أواخر الثلاثينيات بتهمة الانحرافات الأيديولوجية (التي لا أحد يتذكّرها) عن قضية الشيوعية في إنديانا. رواية العائلة تبدو صحيحة، ليس بسبب شخص قريبي (لم ألتقيه سوى مرات قليلة ولم يتسنّ لي أبداً استكشاف أوراق اعتماده الماركسية)، بل بسبب الطبيعة الانشاقية الشهيرة للمجموعات الماركسية بوجه عام. فالانشطارات وحملات التطهير الأيديولوجية بين مجموعة صغيرة من شيوعي إنديانا قد تفاجئ حفنة ضئيلة فقط من الناس.

بالطبع، الماركسيون لا يحتكرون النقاشات الأيديولوجية الساخنة، والانشطارات، وحملات التطهير، والتطبيق الجامد للعقائد والمعتقدات الأساسية. إذ اشتهرت الكنيسة المسيحية الأولى بأنها انقسمت بسبب خلافات كانت بمقدار ذرّة. والمنظمات التي قامت على أسس أيديولوجية غالباً ما تعمل للحفاظ على الوحدة، والتماسك، والسيطرة، من خلال تطبيق ضوابط عقائدية جامدة، فتكون بالتالي عرضة إلى الانشطارات وحملات التطهير. لكن، ليس الكلّ يحيك على هذا المنوال، والحركات الإسلامية تبدو أحياناً منيعة ضد الانشطارات.

وهذا يقودني إلى الملاحظة الشخصية الثانية. إذ تذكّرت حادثة فصل قريبي في أيار/مايو عام 2007، حين نجحت في ضمان إجراء مقابلات مع مجموعة من قادة جبهة العمل الإسلامي الأردنية. كنت أريد أن ألتقي كل قائد على حدة، لكنهم قرروا تكريم اهتمامي بحزبهم من خلال تنظيم جلسة مشتركة واحدة في المقر العام للجبهة. النقاشات كانت مفيدة فقط في ما يتعلّق بهدف في الحضور على فرصة لاكتشاف الموقف الرسمي للحركة من القضايا السياسية. أما محاولاتي لمعرفة النقاشات الداخلية فقد تحاشاها القادة من خلال تلاوة المواقف المعهودة للحزب والبيانات العامة التي تعكس الرأي الجماعي للقيادة. وبالتالي، وما عدا استثناءات ضئيلة، كانت المحصّلات إما متوقّعة أو مسكّنة. بيد أن اثنين من الأعضاء بقيا بعد أن غادر الجميع، وبدءاً يتجادبان أطراف الحديث مع بعضهما بعضاً بصوت خافت وكأنهما غافلان عن وجودي في الغرفة. أشار أحدهما إلى (لم يحدّد اسماً) جناح منافس في حزب الجبهة، فرد الثاني: «سُجّز عليهم قريباً».

وبالتالي، لم يكن غريباً ألا يعترف لي أيّ قائد بأن التناغم والانسجام الذي لحظت في الاجتماع كان في الواقع سطحياً وضحلاً في ذلك الوقت (لاحقاً، بات بعضهم أكثر راحة في مناقشة الانقسامات الداخلية في مجالسهم الخاصة). وهكذا، ومهما كان الأعضاء قاسين في صراحتهم، إلا أن القيادة فضّلت تقديمهم إلى الخارج كجبهة موحدة.

غلق التعليق الخافت بين العضوين بذاكرتي، ليس لأنه زوّدي بمعلومات محدّدة من حيث إنها كانت المرة الأولى التي أسمع فيها إشارة مباشرة من جانب قادة الحركة إلى صراع الأجنحة. وعلى الرغم من أنه كان لدي حدس حول هذا الصراع، إلا أنني لم أعرف بشكل مؤكد من كان الجناح الآخر الذي كان يقسم قادة الحركة. بيد أن شكوكي تأكدت بعدها بأشهر، حين طفت تشققات الجبهة على السطح بسبب نزاع حاد حول المشاركة في انتخابات تشرين الثاني/نوفمبر عام 2007 البرلمانية. وقد أسفر هذا النزاع عن خلق حالة استقطاب في لعبة صراع أجنحة معقدة بين معسكرين، وتتوّج في معركة مديدة خيشت على مدى سنوات عديدة وتضمّنت: استقالات جماعية لجناح في أيلول/سبتمبر عام 2009 (حول قضايا تنظيمية بعضها يرتبط بالعلاقة بين الحركة الأردنية وحماس)، ورفض لهذه الاستقالات، ومعركة انتخابية داخلية ساخنة في العام 2010 (التي زعم فيها الجناح المهزوم أنه تم التلاعب بالنتائج)، وتهديد آخر من مجموعة بالاستقالة، ومجموعة من الاتهامات والدفع العلنية. لقد كان إسلاميو الأردن يتصرفون مثل شيوعيين إنديانا، لكن فقط إلى حد ما. إذ كان ثمة اختلاف مهم: كل تصعيد كان يستجلب جهود مصالحة خاصة به، ومع كل تحوّل في النزاع كان الجناح المهزوم ينطوي على نفسه ويكتفي بالمناورة. وهكذا، بقيت الأجنحة الغاضبة في الحركة. وهكذا أيضاً، لم تغن الملاحظة الخافتة حول «الإجهاد» على الجناح الآخر حملة تطهير، بل كانت مجرد إشارة إلى أن المناورات والإجراءات الداخلية ستسفر عن نصر قاطع للجناح الأول في مجال تشكيل اللوائح الانتخابية. هذا التكهّن كان دقيقاً، لكن النصر الداخلي الخاطف في العام 2007 لم يئنه المعركة، ولا أدّت المعركة نفسها إلى انشقاق. وفي كانون الأول/ديسمبر عام 2009، اعترف لي أحد قادة الحركة (لم يعد في وسعه إخفاء الانقسامات) ببساطة أنه تم تجنّب تمزّق رسمي، لكن أياً من قضايا الخلاف لم تُحلّ. وقبل صيف عام 2010، دُعيت مجموعة خاصة من حكماء الحركة الأكبر سنّاً لحل النزاع، وهذا ما فعلوه، لكن من دون التطرق إلى الخلافات. وخلال زيارة لي العام 2010 إلى الأردن لم أستطع الاتصال بأي من القادة لأنهم كانوا في خلوة نهاية الأسبوع لمحاولة إعادة اللحمة إلى الحركة. وفي زيارة أخرى بعدها بشهرين، وبعد أن أحرزت الجهود لتسوية الخلافات بعض التقدم، كنت لا أزال أرى دلائل على نزاعات سابقة وروايات متناقضة عمّا قرّره الحركة ككل. لقد كان الإسلاميون الأردنيون مشاكسين مثلهم مثل أي حركة مماثلة في المنطقة، لكنهم تجنّبوا نمط المشاكسة الذي ابتليت به العديد من الحركات الأيديولوجية. فالحركات الإسلامية نادراً ما تتصدّع.

بيد أنها تتجادل، وأي محاولة لمعرفة ردود فعل الحركة على الانفتاح السياسي أمر معقّد لأن القادة أنفسهم يكونون عادة غير واثقين وغالباً منقسمين حول كيفية الردّ. والحال أن المشاركة السياسية على مدار العقدين الماضيين، عرّضت الحركة إلى ضغوط هائلة ولم يكن في وسع هذه الأخيرة التفاوض حولها كلها بطريقة سهلة أو وفاقية.

لقد أظهرت جبهة العمل الإسلامي الأردنية بعض الانقسامات العميقة حول ما إذا كان يجب طرح مرشحين لخوض الانتخابات، وعدد هؤلاء المرشحين، ومن سيترشح؛ كما أن مشاركتها السياسية دفعتها أيضاً إلى التجادل حول كيفية الرد على الحملات الأمنية، وعلى خطب العرش، ومسألة العلاقات البنيوية مع حماس. ثم أن قيادة حماس نفسها تجادلت علناً حول كيفية التفاوض مع فتح، وما إذا كان يجب التوصل إلى وقف إطلاق نار مع إسرائيل وبأي شروط، وما إذا كان يتعين خوض الانتخابات. من جهتهم، يتباهى قادة جماعة الإخوان المسلمين المصرية، مثلهم مثل قادة الحركات النظرية، بأنهم ناجحون في تسوية الخلافات بود وروح الزمالة، وهم ينفرون على وجه الخصوص من الإفصاح علناً عن صراعاتهم أمام غير أعضاء الحركة. بيد أنهم مع ذلك باتوا يتشاجرون علناً وباطراد حول الانتخابات والإجراءات الداخلية وعدد المرشحين للانتخابات، وحول ما إذا كان يجب تطوير برنامج لحزب سياسي وماذا يجب أن يتضمن. ويعترف قادتهم أن الدور العلني المتحسّن سلط الأضواء على المداولات الداخلية التي جرت العادة أن تحدث في مجالس خاصة. والحصيلة: الإرباك. من جهتها، عاينت الحركة الدستورية الإسلامية الكويتية بعض التغييرات القيادية الشاملة، عموماً كردّ فعل على أداء انتخابي ضعيف. وفي اجتماع العام 2006، حملق بي أحد المسؤولين فيها حين قلت أنني وجدت أعضاء حدس أقل جموحاً وشكوكاً في خطابهم من الإسلاميين في بعض الأقطار، فرد وابتسامة مرتبكة ترتسم على محياه، «أحقاً؟ كم عدد الأشخاص في الحركة الذين التقيت»، ساخراً بذلك ضمناً من بعض زملائه الإسلاميين الكويتيين بوصفهم أصحاب نظرية مؤامرة سُذّج.

في كل هذه الحالات التي أصبح فيها من الصعب إنكار النقاشات الانقسامية، سارع المراقبون الخارجيون إلى التكهّن باحتمال حدوث انشطارات في الحركة. بيد أن مثل هذه الانشطارات لم تحدث. والنمط التنظيمي الذي جسده الحزب الشيوعي في إنديانا، وهو منظمة أيديولوجية تُطبّق العقيدة التقليدية من خلال الطرد وغالباً ما تعاني من انشقاقات، أمر شائع في كل المنظمات، كما تتشاطر مروحة من المنظمات الأيديولوجية أو الدينية التي تستند إلى الإخلاص لجوهر المبادئ. بيد أن الحركات الإسلامية قيد الدراسة هنا نادراً ما تنحو هذا المنحى. ففي مقارنة صارخة مع العديد من الحركات، تتميز الحركات الإسلامية التي ندرسها هنا بالتماسك النسبي لأشكالها التنظيمية. بالطبع، يستطيع أنصارها وقادتها أن يتنازعا إلى ما لا نهاية، بيد أن موضع النزاع يكون عادة قضايا تكتيكية وتنظيمية قصيرة الأمد، وليس مسائل أيديولوجية أو دينية. هذه القضايا هي التي تفجّر أشد المجادلات مرارة، لكنها نادراً ما تؤدي إلى انشطارات. باختصار: الإسلاميون نادراً ما ينقسمون، وحين يفعلون فهذا يكون حول كيفية التنظيم أو العمل، لا حول كيفية التفكير أو القول.

الأمر نفسه ينطبق على عمليات الطرد. إذ لا يزال من الصعب أن يُفصل المرء من حركة إسلامية، ومن المستحيل أن يُفصل بسبب معتقد أو بيان. فالروابط بين الأعضاء عميقة وشخصية وهي لا تنقطع عموماً إلا إذا خرق العضو بوضوح قراراً غير غامض للحركة. بالطبع، الأعضاء لديهم آراء متباينة بعمق حول جملة من القضايا الأيديولوجية والدينية. ومواقفهم من السلفية، والشيوعية، والشرعية، والصوفية، تختلف اختلافاً بيّناً، لكن من دون أن يؤدي ذلك إلى انشقاقات. وحدها الأعمال أو خرق قرار من سلطة عليا (خوض الحركة الانتخابات أو مقاطعتها؛ قبول منصب وزاري من دون تفويض من الحركة) يمكن أن

يؤدي إلى تعليق العضوية أو الفصل. بكلمة، الإسلاميون يعتقدون أن سلامة المنظمة أو الرسالة يمكن أن تتعرض إلى الخطر بسبب ما قد يفعله الأعضاء، وليس بسبب ما قد يقولونه أو يفكرون به.

يجب توضيح هذه التوجهات أكثر، إذ إنها ليست فقط مهمة في حد ذاتها، بل هي تُوقّر أيضاً نقطة عبور مثمرة نحو فهم التأثيرات التنظيمية للمشاركة الانتخابية التي هي موضوع هذا الفصل.

ما هو الأمر المحير هنا حول الحركات الإسلامية؟

التماسك في حد ذاته ليس أمراً غير عادي. ففي حين أن المنظمات فائقة الأيديولوجيا تكون غالباً عرضة إلى الانشطارات والمشاجرات، إلا أن هناك أنواعاً مختلفة من المنظمات التي تجد الوحدة مسألة صعبة. وعلى سبيل المثال، الحركات الاجتماعية الواسعة والفضفاضة قد تتضمن تحالفات أكثر تنوعاً، لكنها ببساطة لا تستطيع أن تفرض أيديولوجيات أو معتقدات جامدة وصارمة. وبالمثل، الأحزاب الكبيرة التي تستوعب مجموعات واسعة وتجمع ائتلافات متنوعة بهدف الحصول على أغلبية برلمانية، غالباً ما تتجنب أيضاً الانشطارات بوسائل أيديولوجية وتنظيمية فضفاضة، خاصة إذا ما كانت القواعد الانتخابية تشجعها على التماسك لتحسين فرص الفوز.

الأحجية، إذًا، تكمن في أنه يبدو أن الحركات الإسلامية تجمع بين سمات تظهر وكأنها لا جامع بينها. فهي تحتفظ بالتنظيم التسلسلي والتركيز الأيديولوجي، من دون خسارة التعددية والروح المنعقدة للحركات الاجتماعية غير الرسمية الأوسع والأحزاب الفضفاضة التركيز المميز لجماعة الإخوان على المنظمة الرسمية هو موضوع رئيس في Quintan :

Wiktorowicz, The Management of Islamic Activism: Salafis, the Muslim Brotherhood, and State Power in Jordan (Albany, NY: State University of New York Press, 2001)..

ثم أنه يمكن العثور على أسباب النجاح النسبي لهذه الحركات في تجنب الانشطارات في العديد من سمات نموذج جماعة الإخوان المسلمين الذي ناقشناه في الفصل الرابع: فإلى جانب البرامج والنصوص الرئيسية التي غالباً ما تكون غامضة ولا مُحَدَّدة، يكمن سر نجاحات الحركات في الروابط التنظيمية والشخصية المتينة والمتماسكة، أكثر منه في الروابط الأيديولوجية. كما أن القادة كانوا أناساً عمليين يأخذون أفكار الحركة (وحدود إيمانهم) على محمل الجد للغاية، لكنهم يحتفظون أيضاً بمرونة كبيرة في تطبيق المعتقدات الرئيسية. علاوة على ذلك، الروابط الشخصية القوية تعضد أعضاء الحركة بعضهم مع بعض؛ وهؤلاء يتميزون بالإخلاص لرؤية ومقاربة عامين ولكن ليس لعقيدة مفصلة. أجنحة الإصلاح الواسعة والفضفاضة لهذه الحركات تسمح للأنصار بالسعي وراء ميولهم وتفضيلاتهم، سواء أكانت تربوية، أم خيرية، أم سياسية. وفي الوقت نفسه، غالباً ما تكون آفاق النصر الانتخابي قصية للغاية، ما يُجَنِّب الحركة الشعور بالقلق من تلوين أو إضعاف إدعاءاتها الأيديولوجية المركزية. ثم أن أيديولوجيات الحركات قد اتخذت شكل الرؤى بعيدة المدى لمجتمع يستند إلى الأحكام الإسلامية، فيما هي تسمح بقدر مهم من المرونة في

معتقدات محدّدة أو أهداف برنامجية مفصّلة. والحصيلة هي مجموعة من الحركات التي حافظت على نفسها في ظل ظروف صعبة وتكيّفت مع مختلف الأوضاع.

لكن هنا نأتي إلى تحدّي سياسات شبه السلطوية. إذ إن المشاركة السياسية قد تعقّد الأمور كلما ازدادت جاذبيتها. وكما سيصبح واضحاً، يتعيّن على الحركات المرنة في بعض الأحيان أن تتخذ خيارات تنظيمية صعبة حين تدخل المعمة السياسية، وهي قد تصبح أكثر جموداً في خضم هذه العملية. إن الحركات الإسلامية قيد الدراسة هنا تدّعي أنها جزء من المجتمع وليس لديها اعتراض من حيث المبدأ على المشاركة السياسية. والواقع أنها تتبنى هذه المشاركة في الظروف الصحيحة. لكن، بأيّ وسائل؟ وإلى أيّ مدى؟ وكيف تعيد تشكيل منظماتها لتفعل ذلك؟ وما هي طبيعة هذه الظروف الصحيحة؟ هذه أسئلة مزعجة وأحياناً تقسيمية لأنها تتطلب أجوبة يمكن أن تتضمن التزامات تنظيمية. بعض الحركات ترددت رداً طويلاً من الزمن حول ما إذا كان يجب خوض انتخابات معيّنة، وحول نوع البرامج التي يجب صوغها، وما إذا كان يتعيّن تشكيل حزب منفصل، وعدد المرشحين الذين سيجري طرحهم.

التفكير ملياً بالمشاركة

الفوائد العامة للمشاركة واضحة وسبق مناقشتها في الفصل الثاني. إذ حتى في بيئة شبه سلطوية، تسمح المشاركة في الانتخابات لقادة المعارضة حرية أكبر للتنظيم، وأقنية أكثر لنشر رسالتهم، وفرصاً لتطوير مجموعة جديدة من المهارات السياسية، ومداخل متزايدة على الإعلام والفضاءات العامة. هذا قد يوحي بأن خيار المشاركة سهل. والواقع أنه كان سيكون كذلك لو أن الحركات كانت في الأساس سياسية بطبيعتها، ولو أن المشاركة لا أكلاف لها. بيد أن الحركات لديها أجندات واسعة تتجاوز كثيراً الحقل السياسي. ثم أن المشاركة لها أثمان حقيقية.

نستطيع أن نفهم هذه القضايا بشكل أفضل بكثير إذا ما وضعناها في مجالات تنظيمية بأن نتساءل: ماذا يحدث لمنظمة إسلامية حين تستثمر أكثر في العمل السياسي؟

إن الإسلاميين الذين يخوضون الانتخابات، مثلهم مثل المسيحيين الديمقراطيين والاشتراكيين الديمقراطيين الذين تطرّقنا إليهم في الفصل الثاني، تعود جذورهم إلى حركات اجتماعية واسعة ومعقّدة لها أجندات واسعة دينية، وتربوية، واجتماعية، وخيرية، ودعوية. والعلاقة بين المنظمة الانتخابية والحركة الاجتماعية الأوسع يمكن أن تتخذ أشكالاً عديدة. ففي مصر، جماعة الإخوان المسلمين هي في آن حركة واسعة وحزب أولي (وكلتا هاتين المنطمتين لم يكن معترف بهما قانونياً حين كانت مصر في ظل أنظمة شبه سلطوية). وفي الأردن، هناك قيادة متقاطعة بين الحزب وبين الحركة، والمسافة بين الاثنين ضئيلة ومتقلّصة. وفي الكويت، الحزب والحركة مترابطان، لكنهما يتركان لبعضهما بعضاً العمل في حقولهما الخاصة بهما (النشاط الاجتماعي والعمل السياسي). وفي فلسطين، حماس هي منظمة واسعة شكّلت لائحة انتخابية منفصلة طرحت فيها كلاً من مرشحيها الخاصين ومرشحي بعض الحلفاء. وقد برز صدع لفترة وجيزة في عامي 2006 و2007 حيث بدا أن اللائحة الانتخابية تشدّ إلى جهة وقيادة الحركة إلى جهة

أخرى. بيد أنه تمّ رأب هذا الصدع حين سيطرت الحركة على السلطة في غزة، مُهمشة بذلك البنية الحزبية الناشئة.

لماذا هناك هذا الكمّ الكبير من التنوّع التنظيمي؟ إن بناء منظمة انتخابية لها قيادة منفصلة استقلالية عن الحركة يجرّ في أذياله أكلافاً وفوائد مهمة ولكن متباينة:

فأولاً ، الحزب السياسي يعمل في ظل إطار قانوني محدد (وفي الوطن العربي غالباً في إطار مقيد للغاية). والأحزاب تجد أوضاعها المالية، وحوكمتها الداخلية، وبرامجها مُنظمة ومُدقق فيها من قبل نظام شبه سلطوي، وغالباً بوسائل معادية عن قصد للأحزاب الإسلامية. ثم أنه في بعض الأحيان، الاعتراف القانوني ليس ممكناً ببساطة، كما كان الأمر في مصر السادات ومبارك حيث لم يرخص لأي حزب إسلامي وحيث تم تثبيت لا قانونية الحركات بنص دستوري في خاتمة المطاف، أو في الكويت حيث القانون لا يسمح بأحزاب سياسية، الأمر الذي يمنع الحركة الدستورية الإسلامية حتى من فتح حساب مصرفي أو التوقيع على عقد باسمها مع طرف استشاري.

ثانياً ، تأسيس حزب سياسي يتضمن عموماً بروز مجموعة قيادية جديدة في داخل الحركة. وهنا يشعر القادة بتناقض كبير. فمن جهة، يودّون أن يُظهروا أن حركتهم يمكنها أن تطوّر مهارات جديدة وأن رسالتها شاملة. وبالتالي، بروز سياسيين إسلاميين مهرة هو أمر جيد. ومن جهة أخرى، يقود هذا الأمر إلى بعض التوتر. فمسؤولو الحزب وأعضاء البرلمان يتحدثون الآن عن المجموعة ويطوّرون صوتاً وأجندة منفصلين، وهي مشكلة غير اعتيادية للحركات الإسلامية التي تجهد، على الرغم من كل مجادلاتها الداخلية، لتوحيد صفوفها. علاوة على ذلك، يُجبر تشكيل حزب متمايز المنظمة على اتخاذ خيارات صعبة حول من سيتحدث باسمها سياسياً، وذلك لأن الحركات الإسلامية ليست غالباً تعددية فقط، بل مشاكسة أيضاً. وهي قادرة على التغلب على الخلافات الأيديولوجية والاستراتيجية من خلال تطوير شعارات وبرامج موحّدة ولكن غامضة. لكن، حين يقوم الحزب بوضع لائحة انتخابية وتسمية مرشحين، يكون عليه أن يعكس موازين القوى الداخلية.

ثالثاً ، تأسيس حزب سياسي لا يستدعي بروز قادة جدداً وحسب، بل هو يخلق أيضاً أنصاراً جدداً. والحركات الإسلامية المنظمة وفق نموذج جماعة الإخوان تشكل مجموعات منظمة متماسكة في وحدات صغيرة؛ والعضوية تدريجية وتتطلب التزاماً كبيراً ووقتاً. أما الأحزاب السياسية التي تسعى إلى العمل بفعالية في الانتخابات، فتكون لها عموماً متطلبات عضوية مختلفة (وأقل). وفي العديد من الحالات، يكون من الضروري على كل من المستويين القانون والسياسي تنسيب أعضاء بغض النظر عن انتماءاتهم الدينية.

رابعاً ، تأسيس حزب سياسي يتطلب موارد يمكن تخصيصها لأهداف أخرى للحركة، كالعمل التربوي أو الخيري. وعلى سبيل المثال، دفع بروز كتلة للإخوان المسلمين من 88 نائباً في البرلمان، على الرغم من أنه لم يُعترف بهذه الكتلة رسمياً، الحركة إلى تحويل خبرات وموارد مهمة لدعم النواب كي يستطيعوا ممارسة دور تشريعي نشط انظر :

Samer Shehata and Joshua Stacher, The Brotherhood Goes to Parliament, Middle East Report , no. 240 (Fall 2006), pp. 32-40..

خامساً ، المنظّمات الانتخابية غالباً ما تُجبر الحركة على القيام بحسابات تستند إلى أفق زمني مختلف عن ذلك الذي تدّعي أنها تفضّله. فالقادة الإسلاميون يصرون على أنهم يفكرون في عقود أو أجيال؛ وهم يعتبرون الصبر فضيلة سماوية. بيد أن الأحزاب المُوجّهة نحو الانتخابات تحسب الزمن وفق الدورات الانتخابية. ثم أن زيادة الأصوات لا يتطلب دوماً اعتدالاً أيديولوجياً أو برنامجياً على المدى القصير. ففي بعض الأحيان، على سبيل المثال، تكون للمواقف الشرسة شعبيتها، لكنها تتضمن إعطاء الأولوية للسياسات الانتخابية وربما تُضعف رسالة الحزب على المدى الطويل. في الحالة الفلسطينية، استوجب دخول حماس إلى العملية الانتخابية إبراز السياسي على حساب الديني، وهو تحوّل أدى إلى انتقادات من قِبَل المجموعات الراديكالية بأن حماس تخلّت عن الأجندة الإسلامية. وفي مقابلات مع نواب حماس العام 2006، كنت أبلّغ باستمرار أن الحركة قررت تأجيل أي أجندة دينية. وفي الكويت، أوضح لي عضو مؤسس في الحركة الدستورية الإسلامية أن دخول السياسات الانتخابية يتطلب من الأعضاء تعلّم كيفية التحدث بلغة سياسية (لا دينية).

سادساً ، قادة الحركة الذين يطلبون من أنصارهم أن ينتظموا، ويساهموا، ويتدفقوا على أقلام الاقتراع (غالباً مع بعض المخاطر الشخصية) قد يجدون أنفسهم عُرضة إلى ضغط داخلي لإظهار منافع حقيقية لهؤلاء الأنصار. بيد أن المشاركة التي لا تجلب منافع مادية ولا تغيّرات في السياسة العامة قد تُثبّت القواعد الشعبية، كما أنها تعرّض الحركة إلى مخاطر في خضم التنافس على جذب الأنصار: فهي تعرّض القادة الإسلاميين إلى الانتقادات بأنهم نسوا الدين لصالح السياسات. والواقع أن هذه اللازمة الدونية هي التي يسمّعها قادة الإخوان في طول الوطن العربي وعرضه من منافسيهم السلفيين (التوجهات السلفية تشدّد على الإلتزام الصارم بالنصوص المؤسّسة).

وأخيراً ، المشاركة يمكن أن تولّد الخوف في صفوف خصوم الحركة. فالمجموعات المعارضة الأخرى تُظهر في بعض الأحيان قدراً كبيراً من التوجّس بإزاء قوة الإسلاميين (وغالباً ما تتحالف مع الأنظمة ضدّهم). ثم أن الأنظمة نفسها غالباً ما تفاعلت بهلع مع الحركات الإسلامية التي بدا أنها ترغب بدفع حدود المشاركة بعيداً كثيراً. وهذه الحدود، كما هو معروف، نادراً ما تكون ثابتة في أي نظام مع مرور الوقت. وعلى سبيل المثال، ما كان يعتبره النظام المصري مقبولاً في العام 2005، كان أكثر بكثير ما كان يمكن أن يسمح به قبلها بعقد. وفي السنوات اللاحقة، تراجعت روح التسامح. كما أن هذه الحدود تتباين أيضاً وإلى حد كبير في المكان؛ فبعض البلدان أكثر وداً من غيرها بإزاء فكرة مشاركة الإسلاميين. والحركة التي تدخل المعترك السياسي، تخاطر بكشف نفسها أمام مروحة من الأدوات القمعية التي تستلها الأنظمة التي تسعى إلى جعل الحركات تتعلّم من طريق القوة أين حدودها في كل الأوقات. والأهم أن قرار المشاركة قد غير بشكل عميق مفهوم الحُكّام عن الحركات الإسلامية، وغالباً ما حوّلها في الأعين الرسمية من شركاء محتملين أو زمجرين لا أدى منهم إلى تهديد أمني قوي.

الآن، وفي ضوء هذا الكمّ من المخاوف، كيف ينظر القادة الإسلاميون إلى القرار حول ولوج المعمة السياسية؟ أو، بكلمات أدقّ، متى وكيف يوضعون حركاتهم لهذا الولوج، ومتى وكيف يتراجعون أو يتحوّطون في رهانات منظماتهم؟

ثمة مجالان للمشاركة الإسلامية يجب أن يكونا واضحين فوراً. الأول ، أن التبلل بين الفينة والأخرى برذاذ الانتخابات هو خيار سهل للحركات. فطرح حفة من المرشحين يُسهّل قطف بعض ثمار المشاركة ولا يفرض سوى أكلاف تنظيمية محدودة؛ وبالتالي من السهل الإطالة على هذا النشاط على أنه تعزيز للأجندة الأوسع للحركة. ثانياً ، البيئة الانتخابية المنفتحة بشكل متزايد، أي تلك التي تعرض حرية أكبر لشن الحملات الانتخابية وإمكانية الفوز بمقاعد أكثر، قد تحفز حركة حرون وصعوبة المراس على إعادة تشكيل نفسها تنظيمياً كي تستطيع التشديد على دورها السياسي.

وهكذا، فإن المشاركة قد تتباين من القليل إلى الكثير، اعتماداً على الظروف. بيد أن الذهاب إلى أبعد من هذا التعميم، يتطلب منا إمطة اللثام عن كيفية موازنة قادة الحركة بين السمات المحفزة للمشاركة السياسية والأكلاف التنظيمية المحتملة. وفي ضوء الطبيعة المائعة لقواعد اللعبة السياسية في العديد من الأنظمة شبه السلطوية، يكون السؤال: متى تذهب الحركات الإسلامية إلى ما هو أبعد من التبلل برذاذ السياسات، وإلى أي مدى، وبأي وسائل؟ متى تعمل على تقديم التزامات تنظيمية متواصلة للمشاركة السياسية، بما في ذلك حتى تلك التي تفرض الأكلاف التنظيمية التي شرحناها للتو؟ متى يُناقش القادة في ما بينهم حول ما إذا كان يجب المشاركة وإلى أي مدى، وكيف يمكن أن تتأطر المجادلات وكيف يمكن أن تُحلّ؟

لأن مثل هذه الأسئلة مهمة جداً وصعبة في آن، كما لاحظنا في بداية هذا الفصل، فإنها يمكن أن تقود إلى انقسامات عميقة في الحركات التي تتداول خلافاتها الأيديولوجية براحة نسبية. والتحليل الذي قدّمناه حتى الآن يوضح أن ثمة ستة قرارات قد تكون صعبة على وجه الخصوص لأن أكلافها التنظيمية باهظة، ولأن هناك بعض الخطوات من الصعب عكسها: ما مدى صعوبة خوض المعركة (سواء المشاركة في انتخابات محددة أو عدد المرشحين الذين يجب طرحهم)؛ هل يجب تشكيل حزب وما مدى الحرية التي يجب أن تُمنح له؛ كيف وهل يجب تشكيل تحالفات؛ وكيف يجب إدارة الكتلة البرلمانية؛ وهل يتم الانضمام إلى الحكومة؟ بالنسبة إلى بعض الحركات، مسألة نزع السلاح تفرض أيضاً تحديات تنظيمية صعبة.

سندرس هذه القرارات التنظيمية كلاً على حدة، مُركّزين على حركات محددة. وبالنسبة إلى السؤال الأول: ما مدى صعوبة خوض المعركة، سندرس تجربة الحركة المصرية، لأن أيّاً من الحركات الأخرى (مع الاستثناء المحتمل للتجربة الأردنية) لم يتداول هذا الأمر لفترة طويلة، وفي ظل ظروف عديدة صعبة للغاية، أو بشكل منفتح للغاية. وبالنسبة إلى القرار الثاني، أي تشكيل حزب سياسي، سنركّز على التجربة الأردنية بوصفها الأكثر ديمومة، لكن سننتطرق أيضاً باختصار إلى مصر والكويت. وفي القضية الثالثة، التحالفات، سندرس الكويت نظراً إلى أن الفوائد المحتملة لمثل هذه التحالفات كانت الأكبر هناك، وسنفهم كيف أن هذه المسألة تفرض تحديات حتى في ظل ظروف مؤاتية. ولسبب مشابه، في مسألة الكتلة البرلمانية، سنركّز على مصر لأن النواب الـ 88 الذين كانوا في برلمان العام 2005 جسدوا أهم وأكثر الفرص ديمومة لحركة إسلامية في الوطن العربي (صحيح أن حماس حصلت على أغلبية في انتخابات 2006، لكن البرلمان كان غير قادر على العمل بعد بضعة أشهر من انتخابه). وفي سبيل فهم قضية المشاركة في الحكم، سنتحوّل إلى الحركة الأردنية التي ناقشت هذه المسألة بشكل مكثّف ولفترة طويلة. وأخيراً، وحول مسألة العنف

والجناح العسكري، سنركّز على حركتين واجهتا هذه القضية بشكل مباشر وصريح: جماعة الإخوان المسلمين المصرية وحماس.

وبعد تفحص كل قرار، سنكون قادرين على تبين نمط عام هو أن الأنظمة شبه السلطوية تُغري الحركات الإسلامية بالقيام باستثمارات مهمة، لكنها تنهيا عن الانغماس بعمق في السياسات الانتخابية. والمحصلات التي سنوصل إليها ستضيء الكثير من جوانب لعبة القط والفار بين الأنظمة وخصومها.

المجادلة حول صعوبة خوض الانتخابات

في خضم إجراء الأبحاث حول الحركات الإسلامية في مختلف البلدان، سألت في العديد من المقابلات: ما هي خطط الحركة للانتخابات المقبلة؟ فكنت أبلغ بشكل متواصل تقريباً أن قرار المشاركة اتخذ من حيث المبدأ وأنه لم يعد يُناقش على نطاق واسع. لكن، حين نقلت النقاش من المبدأ إلى الممارسة، كان محدثي يبلغونني أنهم لا يستطيعون النطق باسم الحركة ككل لأن مثل هذا القرار لمّا يتخذ بعد. والحال أن معظم القادة يتكهنون بأن الحركة ستسمي بالفعل مرشحين في الانتخابات المقبلة، ويترحون عادة سقوفاً مرتفعة (كأن يقولوا «سنتنافس على أكثر من ثلث المقاعد»)، لكنهم يبذلون قصارى جهدهم لتغيير الموضوع انطلاقاً من حساباتهم لمواقف النظام، ويشتون من أن القواعد التي تتحكم بالانتخابات غير عادلة، وكذا الأمر مع إدارة هذه الانتخابات. والصورة التي تنبثق من ذلك هي لحركة تحسب بدقة كيف تشترك في نظام انتخابي مُتلاعب به عيسى شاهين، مقابلة خاصة، الكويت، تشرين الأول/أكتوبر 2006..

لكن يتكشف عموماً أن هذه الصورة من المُعايرة الدقيقة مُضِلَّة. إذ إنني أقرأ غالباً بعد أن أغادر البلد المعني تعليقات لقادة الحركة تشير إلى أن القضايا التي اعتقدت أنها حُلّت، لا تزال خاضعة إلى نقاشات داخلية. وفي العديد من الزيارات إلى مصر، في الأعوام 2008 و2009 و2010، كان يبدو أن معظم القادة يوحون أن الجماعة ستطرح عدداً قليلاً من المرشحين (دزينة أو اثنتين) للانتخابات التشريعية المقررة في أواخر العام 2010، وهو عدد أقل بكثير من الـ 150 مرشحاً الذين خاضوا انتخابات عام 2005. لكن بعدها، في العام 2010، أشار قادة في الحركة إلى أن كلاً من المقاطعة والمشاركة الأكثر كثافة مطروحين معاً على الطاولة. والواقع أن هذا ما حدث: فالجماعة انتهت بطرح العديد من المرشحين كما فعلت في انتخابات العام 2005 ثم تحوّلت إلى المقاطعة بين الجولتين الأولى والثانية من عملية الاقتراع. وفي الأردن، سمعت في العام 2006 أن المشاركة في الانتخابات البرلمانية المحددة في أواخر عام 2007 تقررت. لكن وبعد أن قرّر الحزب بالفعل طرح مرشحين، واصل بعض الأعضاء (وبينهم الأمين العام للحزب) التشكيك بالقرار. وفي زيارات لاحقة، أبلغت أن القيادة اسقطت خيار دعم المقاطعة، لكن الحزب قرّر عدم خوض الانتخابات البرلمانية للعام 2010.

إن قرار المشاركة في انتخابات معينة والحسابات حول مدى المشاركة كلاهما مدروس. بيد أن الحسابات صعبة والنقاشات تتضمن مشاكسات جدلية. ولذلك، فإن الصورة الأكثر دقة من صورة تحرّك مدروس واستراتيجي، هي تلك التي تحاكي لعبة الكراسي الموسيقية في المدرسة، حيث القرارات حول ما إذا كان يجب المشاركة، وعدد المرشحين، ومن هم

المرشحون، تكون خاضعة كلها إلى حركة دائبة، هذا في حين أن القرارات النهائية لا تُتخذ إلا بعد أن تتوقف الموسيقى (أو، إذا ما نحينا جانباً استعارة الكراسي الكهربائية هذه: حين يأتي الموعد النهائي للترشيح). وحتى بالنسبة إلى حركة شاركت في الماضي، فهي من المحتمل أن تتردد حيال المشاركة في انتخابات معينة، وإذا ما قرّرت المشاركة تتردد حول عدد المرشحين. إن القرار بطرح مرشحين يعني تجنّب تهديد المقاطعة الذي هو (كما أوضحنا في الفصل الثاني) أحد أوراق المساومة الضئيلة التي تستخدمها الحركة للتأثير في شروط المشاركة السياسية. والواقع أنه يحتمل ألا تركز النقاشات على شرعية المشاركة استناداً إلى منطلقات دينية بقدر تركيزها على استحسان المشاركة أم لا في مجموعة معينة من القواعد. وحتى بعد اتخاذ قرار بالمشاركة، ستواجه الحركة فوراً مسألة عدد المرشحين الذين ستطرحهم (على الأقل في الانتخابات البرلمانية): إذ إن طرح عدد أكبر من المرشحين يمكن أن تعتبره قوى سياسية أخرى نذيراً (خاصة بين قوى النظام) بأن الحركة تفكر بكسر القاعدة غير المكتوبة بأن عليها أن تخسر. هذا في حين أن طرح عدد أقل من المرشحين يمكن أن يطلق إشارات مختلفة: ففي بعض الظروف قد ينقل إلى النظام الرسالة بأن الحركة لا تنوي الفوز. وفي ظروف أخرى، الرسالة تُوجّه إلى الأنصار المتطرفين بأن الحركة لا تقبل قواعد اللعبة. ثم أن الحركة التي تطرح مرشحين للفوز بأقلية من المقاعد تؤثر على أنها مستعدة للعيش مؤقتاً مع قواعد السياسات شبه السلطوية، لكن ذلك يشي بقوة أيضاً أن آفاق الحركة تكمن خارج العملية السياسية الرسمية.

نستطيع أن نرى لعبة الكراسي الموسيقية هذه وهي قيد العمل بشكل أكثر ديمومة في مصر. ففي ظل شروط متحوّلة باستمرار تضعها شبه السلطوية المصرية، تحرّكت جماعة الإخوان بحذر للتعاطي مع الفرص المتاحة، فيما كانت تجهد في الوقت نفسه لتجنّب الوقوع في فخ الإقدام على التزامات تنظيمية دائمة لاستراتيجية هي سياسية في الدرجة الأولى.

في مرحلة تجسّدّها الأولى، ترددت جماعة الإخوان المسلمين حيال المشاركة السياسية، لكنها وجدت في نهاية المطاف أن تفضيلاتها الداخلية حول هذه المسألة ليست ذات شأن: إذ إن الحركة حُظرت على يد النظام ما قبل العام 1952 (كان نشاطها السياسي قد تجاوز على أي حال العمل على إنجاح المرشحين إلى التدريب شبه العسكري على الإرهاب المدني، مع أو من دون تفويض من القيادة). التجسّد الثاني لجماعة الإخوان المسلمين المصرية، مع عودة بروزها في السبعينيات والثمانينيات، أدى إلى وصل ما انقطع قبل حظر الحركة. ففي السبعينيات، لم تستعد الحركة وضعها القانوني، لكنها عثرت على فرص محدودة لاستئناف مشاركة متواضعة. وفي حين أن ودّها تجاه المشاركة تزايد بسرعة منذ عودة بروز الجماعة وحتى الانتخابات البرلمانية العام 2005، إلا أن البيئة السياسية التي نشطت فيها كانت أقلّ انساقاً. فالنظام المصري، في فتراته شبه السلطوية، وقرّ فرص انفتاح حقيقية ومهمة للحركة في بعض المراحل، لكن في مراحل أخرى أبرز لجماعة الإخوان وجهه الأكثر ضراوة. والحصيلة: إطلاق نقاشات داخل الحركة حول مسألة التشديد النسبي على السياسات والمشاركة السياسية.

لم يكن هناك تحييز للانسحاب الكامل أو عكسه، والانتقال إلى استراتيجية سياسية بالكامل. صحيح أن بعض المراقبين، مثل منى الغباشي، لاحظوا تحوّلاً في مقاربة الحركة من «السياسات كمهمة مقدّسة، إلى السياسات كنزّال عام بين مصالح متنافسة» Mona El-

Ghobashy, The Metamorphosis of the Egyptian Muslim Brothers, International Journal of Middle East Studies , vol. 37, no. 3 (2005), p. 374.. ولكن، وإلى جانب ذلك القبول بالنشاط السياسي العادي، كان ثمة إصرار متواصل على أن الحركة لن تُغفل أبداً سعة أفق أجندتها، وأن النقاشات التي برزت كانت بين أولئك الذين اعتبروا العمل السياسي أكثر مركزية (وليس مفاجئاً أن هؤلاء طوّروا مهارات أكبر في المجال السياسي وكانوا تواقين لتوظيفها)، وبين أولئك الذين شددوا ومارسوا وقيّموا العمل السياسي بشكل أقل. الفئة الأولى كسبت أنصاراً طيلة معظم الفترة التي عاودت فيها جماعة الإخوان البروز، لكن حجم المنافع المزعومة خسرت بريقها في السنوات الأخيرة من عهد مبارك [جمال حشمت، مقابلة خاصة، القاهرة، تموز/يوليو 2009..]

في البداية، توافقت عودة بروز الجماعة مع محاولات ملموسة لدخول العملية السياسية على مستويين:

الأول ، أن الانتخابات البرلمانية كانت مناسبة لأعضاء الجماعة كأفراد للترشح للبرلمان كمستقلين (أو كأعضاء في مجموعات حزبية معترف بها). لكن في حين أن مثل هذا الترشح تم بوضوح بدعم ضمني من الجماعة، إلا أنه لم يتطلب التزاماً من المنظمة ككل للاشتراك في الحملة أو دعمها.

الثاني ، الجيل الأصغر من الناشطين السياسيين في الجامعات المصرية كانوا، بمعنى ما، قد انخرطوا في السياسات حتى قبل أن ينضموا إلى جماعة الإخوان. ومن خلال التنافس في انتخابات روابط الطلبة، اختاروا شن الحملة الانتخابية على أسس القضايا الأيديولوجية (مُشددين بالطبع في الوقت نفسه على تصميمهم على تلبية حاجات الطلاب). وحين تخرّجوا وبدأوا العمل في المهن، واصلوا هذا السجلّ من الانخراط السياسي في الروابط المهنية المصرية. والواقع أن جماعة الإخوان لم تُدالس عدداً كبيراً من هؤلاء الطلاب وحسب، بل تمكّنت من إقناع أولئك الذين انضموا إلى صفوفها بالفعل بالحاجة إلى التغيير السلمي وإلى العمل داخل أطر النظام القائم. وهكذا تمّ عبر الصبر توجيه الطاقة الشبابية لإنتاج التحرك نحو نشاط سياسي مستدام في الثمانينيات.

والواقع أنه خلال الثمانينيات بالذات، تحوّل التحرك نحو السياسات بالتدرّج من المستوى التكتيكي والانتهازي إلى مجموعة استراتيجية من الحملات (وإن استمر الحذر عموماً). وبعد نحو العقد من تحوّل النظام السياسي المصري إلى شبه السلطوية، صعدت جماعة الإخوان في خاتمة المطاف عملية التسييس إلى درجة كبيرة. فخلال الثمانينيات، باتت الجماعة تُسيطر على روابط مهنية رئيسة وتموضعت أيضاً لأداء دور القيادة في المعارضة في البرلمان مع مستوى نشاط برلماني بدأ يحجب ذلك الذي تمارسه المعارضة غير الإسلامية انظر: حسنين توفيق إبراهيم وهدى راغب عوض، الدور السياسي لجماعة الإخوان المسلمين في ظل التعددية السياسية المقيدة في مصر ([القاهرة]: المحروسة، 1996). انظر أيضاً.. El-Ghobashy, Ibid., p. 378 :

بيد أن نجاحات الجماعة بدأت تخلق مشاكل للمنظمة، خاصة حين اكتشفت أن السياسات شبه السلطوية لا تسير في اتجاه تحريري مُتسق. وفي الروابط المهنية، سمح صعود

الحركة للقادة الشبان أن يبنوا قاعدة قوية وأن يخلقوا فضاء سياسياً يستطيعون فيه بلورة انتقاد واسع لسياسات النظام حول مروحة رحبة من القضايا التي لا تقتصر على الاهتمامات المهنية. هذا لم يُنتج فقط توترات داخل الروابط، بل جلب أيضاً ردّ فعل عنيفاً من جانب النظام. فبعض قادة الروابط المهنية من أعضاء الجماعة استنتجوا أنهم ذهبوا بعيداً في وقت سريع انظر : Geneive Abdo, No God but God: Egypt and the Triumph of Islam (Oxford: Oxford University Press, 2000), chap. 4.. وهم عمدوا عن وعي إلى تخفيف لهجتهم، ونشاطاتهم، ومستوى الهيمنة على الروابط. بيد أن خفض نشاطاتهم لم يكن كلّه طوعاً: فالنظام أدخل وطبق قانوناً جديداً للروابط المهنية كان مُصمماً بوضوح (ونجح عموماً) في انتزاع السيطرة على معظم الهيئات من قبضة الإسلاميين أكثر التغطيات عمقاً لدور الإخوان في سياسات الروابط هي Carrie Rosefsky Wickham, Mobilizing Islam: Religion, Activism, and Political Change in Egypt (New York: Columbia University Press, 2002), chap. 8..

هذا المسار نفسه من التقدّم والتراجع المفروضين، سحب نفسه أيضاً على الانتخابات البرلمانية: إذ إن مكاسب الإخوان في الثمانينيات قبلت بسلسلة من الخطوات القانونية واللاقانونية للحدّ من قدرتهم على المنافسة. وفي التسعينيات، باتت الانتخابات البرلمانية منطقة نفوذ أقل ودّاً للإخوان. وعلى الرغم من القبول المتردد للنظام بدخول مرشحين مستقلين إلى البرلمان (بضغط من سلسلة من أحكام المحكمة الدستورية العليا)، إلا أن تشكيلة من التقنيات التي تراوحت من اعتقال القادة إلى قطع خطوط الهاتف لجهاز الحملة الانتخابية أعاق قدرة الجماعة على الترويج لمرشحيها. وقد احتجت الحركة بشكل صاخب عبر أي وسيلة قانونية استطاعت الوصول إليها، لكنها تفاعلت أيضاً بسياسة ضبط للنفس تم الإعراب عنها بوضوح. كما كرّر القادة باستمرار القول بأنه على الرغم من أن الحركة تسعى إلى خوض الانتخابات، وكسب مقاعد، واستخدامها لعرض وتوضيح رؤيتها، إلا أنه ليس لديها خططاً فورية لحكم مصر. وأكّد القادة ذلك عبر طرح مرشحين لعدد قليل من المقاعد وغالباً ما رفضوا تحدي أعضاء بارزين في الحزب الوطني الديمقراطي الحاكم. والواقع أن الحركة لم تتنصّل فقط من الأغلبية، بل أعلنت مراراً وتكراراً أنها لن تسعى إلى الحصول على أكثر من ثلث المقاعد. وفي حال حصولها على أكثر من هذه النسبة فقد تحوز على القدرة على عرقلة أي تعديل دستوري تقترحه السلطة.

حين كان قادة الجماعة يُسألون، ادّعوا أن قرارهم الخاص بالمشاركة في العمل السياسي كان استراتيجياً وأنه لم يعد غرضه إلى الجدل داخلياً. بيد أنهم أقرّوا باستمرار النقاش داخل الحركة حول كيفية قراءة البيئة السياسية السائدة: كم عدد المقاعد التي سيسمح لهم بالفوز بها؟ هل يحتمل أن تكون إدارة الانتخابات غير عادلة إلى درجة قد تحجب أي فرص ذي معنى؟ وإلى أي درجة يجب أن تتسق الحركة مواقفها مع الحركات الأخرى؟

علاوةً على ذلك، عكّس قسم كبير من النقاش صداماً بين الأولويات، بالرغم من أن قادة الحركة ناقشوا هذا الأمر بشكل أقل علناً. فمن جهة، كان هناك قادة باتوا يعتبرون المشاركة السياسية مركزية لرسالة الجماعة. وعلى سبيل المثال، جادل عبد المنعم أبو الفتوح، أحد مهندسي انغماس الإخوان في العمل السياسي، أن التغيير الذي يسعى الإخوان إلى تحقيقه يجب أن يأتي من المجتمعات وليس من القادة، منتقداً بذلك ضمناً أولئك الذين

يريدون أن يركّزوا فقط على الإقناع الهادئ للقادة أو حتى السيطرة على الحكومة لأسلمتها. وقد كان هذا الرأي الأخير هو الذي قاده إلى المجادلة بضرورة وجود التزام قوي حيال الانخراط في الحياة السياسية والانتخابات (ولاحقاً، كما سنرى، في الانسحاب الجزئي) انظر مجموعة مقالاته في: عبد المنعم أبو الفتوح، مجددون لا مبددون (القاهرة: التطوير للنشر والتوزيع، 2005).

ومن جهة أخرى، شعر بعض قادة الإخوان البارزين بالقلق من أن يؤدي الانخراط السياسي الزائد إلى ردّ فعل؛ وهم رغبوا في العمل أكثر بكثير على تطوير كادر من الأنصار الملتزمين بحزم، أي طليعة قد تقود أسلمة المجتمع في وقت لاحق. مثل هذه الشخصيات، الذين غالباً ما يُشار إليهم على أنهم «قطبيون» (من سيد قطب (المرجم. (من قبل خصومهم، كانوا أقل تأثراً بالمجالات الراديكالية لمقاربة سيد قطب منها بتشديده على الحاجة إلى تطوير طليعة ملتزمة لقيادة الإحياء الإسلامي. هذه الشخصيات لم ترفض المشاركة، لكنها سعت إلى تحويل التركيز نحو العمل التنظيمي والأعمال الأخرى. وعلى سبيل المثال، حين انتخب محمد بديع مرشداً عاماً العام 2010 سارع إلى تكرار الإعلان عن التزام الحركة بالمشاركة السياسية (مردداً شعار «المشاركة لا المغالبة»)، على الرغم من شهرته على أنه «تنظيمي» (أي محبذ للعمل التنظيمي الداخلي) وحتى «قطبي».

التفتّح الكامل لجهود المعسكر الأول جاءت في العام 2005، حين حصدت الجماعة خمس المقاعد في الانتخابات البرلمانية. لكن، وكما أن بعض القادة استنتجوا بأنهم ذهبوا بعيداً في الروابط المهنية في الثمانينيات، ولّد الأداء البرلماني القوي نقاشاً ساخناً داخل قيادة الحركة، خاصة وأن رد الفعل القاسي للنظام لم يُظهر أي دلائل على الانحسار. آنذاك، لم يُخفِ محمد حبيب، نائب المرشد العام للإخوان آنذاك والذي لم يكن تنظيمياً ولا قطبياً، مشاعره بأنه كان يمكن خدمة الإخوان أكثر من خلال التنافس على مقاعد أقل -[محمد حبيب، مقابلة خاصة، القاهرة، تموز/يوليو 2009]. وبعدها بدأ المتفقون المتعاطفون بمناقشة الاقتراح بأنه يتعيّن على الجماعة الانسحاب من العمل السياسي لفترة والتركيز بدلاً من ذلك على العمل التنظيمي، والدعائي، والدعوي، إلى أن يتحسن الوضع -[محمد سليم العوا، وهو مثقف إسلامي بارز مستقل، بدأ يدلي بهذه المجادلة في العام 2007]. وقبل العام 2010، بدأ حتى أبو الفتوح، وهو القائد الأكثر تماهياً مع المقاربة السياسية، يدّعي أن تعليقاً طويلاً للنشاط الانتخابي حتى لفترة عقدين، أمر يبدو معقولاً. وهو أصّر على أن مثل هذه الخطوة لا تعني التخلي عن العمل السياسي، بل الامتناع عن خوض الانتخابات فقط. ويمكن استئناف النشاط الانتخابي حين تنهض القوى السياسية الأخرى ولا تبقى جماعة الإخوان معزولة نسبياً في مواجهة النظام. (هذه اللحظة أتت بالفعل أقرب بكثير مما أمل أبو الفتوح. فالأمر لم يستغرق 20 سنة من الانتظار، بل بضعة أشهر قبل أن يسقط النظام شبه السلطوي في انتفاضة شعبية).

بيد أن الحركة ككل رفضت حتى التعليق المؤقت للعمل للنشاط الانتخابي. وفي العام 2010 صدّت جهوداً لتنسيق مقاطعة انتخابية من جانب كل قوى المعارضة. لكن المواقف انقلبت الآن. فقد كان محبذو العمل السياسي داخل الحركة هم من يدعون إلى المقاطعة. لكن أولئك الذين سعوا إلى الحفاظ على أهداف الجماعة الأخرى شعروا بالقلق من أن يعتبر النظام مثل هذه الخطوة مغالية في التصعيد (وفي الواقع سياسية للغاية). وبالتأكيد عززت

فترة القمع موقف المعسكر الأخير، لكن حتى هؤلاء قرّروا المقاطعة حين بات واضحاً أن الانتخابات ستُدار بطريقة تؤدي إلى استبعادهم كلياً تقريباً من البرلمان.

يمكن استقاء درسين من هذه التجربة: الأول، أن جماعة الإخوان المسلمين المصرية تحرّكت لاغتنام الفرص التي قدّمتها شبه السلطوية، وللتراجع حين تحوّلت القواعد شبه السلطوية نحو إثباط مشاركتها. والثاني، في حين أن الجماعة تفاعلت، إلا أنها فعلت ذلك بتباطؤ، وبشكل غير متناظر، وبعد مداولات (وأحياناً شقاقات) مديدة فقط.

تشكيل حزب لكن مع كبح لجامه بإحكام

القرار الصعب الثاني هو ما إذا كان يجب تشكيل حزب سياسي، وإذا كان الأمر كذلك كيف يتعيّن بناؤه (وعلى وجه الخصوص، ما طبيعة علاقته مع الحركة الأوسع). والحال أن تشكيل حزب ليست مسألة صعبة بالنسبة إلى الحركات وحسب، بل هي مُربكة أيضاً للباحثين. ففي الأردن، ليس من غير العادي الاجتماع بقائد إسلامي يتسّم ثلاثة مواقع: مناصب قيادية في جماعة الإخوان المسلمين، وفي جبهة العمل الإسلامي، وفي منظمة إسلامية غير حكومية بارزة (على غرار المركز الإسلامي). ومع ذلك، كل هيئة من هذه الهيئات تُصر على طبيعتها القانونية المميزة، وإجراءاتها الداخلية، ووضعيتها المستقلة. وفي الكويت، تحدثت مع قادة إسلاميين حول إمكانية سير الحركة والجماعة كلٌّ في طريق منفصل. وفي فلسطين، أصرّ أعضاء حماس الذين تم انتخابهم كنواب في مقابلات معي على أنهم انتُخبوا كأعضاء في «لائحة الإصلاح والتغيير» ومعها برنامجها الذي يشدّد على قضايا محلية، ما جعل وضعية الأجندة الطموحة للحركة الخاصة بالنضال مع إسرائيل أقل وضوحاً. وأولئك الذين نصّبتهم حماس في مواقع وزارية، شدّدوا على أن مهمتهم هي خدمة الأمة، لا السعي إلى تحقيق أهداف الحركة. بيد أن ما يعتبره الأعضاء داخل الحركة صدعاً محتملاً بين هذه الأخيرة والحزب، يميل من هم خارجها إلى الإطالة عليه بوصفه محاولة لإخفاء التمدّد الزاحف للحركة.

صحيح أن الحزب قد يكون ملائماً بشكل مثالي لاغتنام فرصة أيّ انفتاح قانوني وحصد الأصوات في الانتخابات، إلا أن له أيضاً كل الالتزامات التي سبق أن ناقشناها في هذا الفصل (مثل ترقية قادة وأنصار جدد، وفرض إطار قانوني جديد، وتوليد اهتمامات جديدة، وتحويل موارد الحركة). التوازن في داخل الحركة بين ما يصفهم كينيث غرين (Kenneth Greene) بـ «الساعين وراء المناصب» و«الساعين وراء الرسالة» يمكن أن يتغيّر بعمق بسبب خلق بنية جديدة مُكرّسة للتركيز على العمل السياسي Kenneth F.

Greene, Creating Competition: Patronage Politics and the PRI's Demise, Kellogg Institute Working Paper 345, University of Notre Dame, December 2007. Available at: .. يصبح الحزب أكثر استقلالية عن الحركة الرئيس. بالطبع، قلّة من الحركات فكّرت بتحويل الحركة برمتها إلى حزب، لأن ذلك سيعني تفضيل السياسة على كل المجالات الأخرى في رسالة الحركة. لكن، كانت للحركات صولات وجولات من النقاشات حول مدى الحرية التي يجب أن تُعطى للحزب. وهنا، كلّما كان النظام السياسي أكثر انفتاحاً، كلما تعرّضت القيادة إلى إغواء المكافآت المحتملة التي تترافق مع قرار مُكلف نسبياً يتعلّق بتشكيل حزب مستقل. وعلى المدى الطويل، قد يكون من الصعب عكس مثل هذه الخطوة ليس بسبب

الأكلاف التنظيمية الباهظة فقط، بل أيضاً لأن القيادة كانت قد رعت صعود مجموعة من القادة الذين يستند منظورهم إلى موقعهم داخل حزب مؤجّه نحو الانتخابات.

لقد تفاعلت الحركات الأربع قيد الدراسة بشكل متباين مع الضغوط لتشكيل حزب. ففي مصر، بدأ قادة الإخوان يناقشون خيار تشكيل حزب خاص بالجماعة بعد وقت قصير من تحرّك النظام السياسي المصري نحو نظام التعددية الحزبية الرسمي في أواخر السبعينيات. وفي نهاية الثمانينيات، صادقت الحركة على الفكرة من حيث المبدأ. بيد أن هذا القرار العام فوّض ببساطة مكتب الإرشاد، وهو أعلى هيئة تنفيذية في جماعة الإخوان، اتخاذ القرار النهائي حول التوقيت والشكل الذي ستتخذه اندفاع الإخوان نحو العمل الحزبي. بيد أن مكتب الإرشاد لم يجد أبداً الوقت المناسب إلا بعد أن سقط نظام مبارك، وحتى حينها تحرّك بحذر وبتردد. في ظل الظروف شبه السلطوية، لم تكن الجماعة لتعثر على هذا الوقت المناسب. وفي العام 2010، أعرب سعد الكتاتني، رئيس كتلة الإخوان البرلمانية وعضو المكتب، عن اعتقاده بأن تقديم طلب للحصول على ترخيص للحزب «سيكون بمثابة شهادة وفاة الجماعة» [المعلومات في هذه الفقرة حول المداولات الداخلية في جماعة الإخوان في هذه الفترة تستند أساساً إلى مقابلات مع اثنين من قادة الإخوان: عبد المنعم أبو الفتوح وسعد الكتاتني. للاطلاع على بعض النقاشات التاريخية حول الأحزاب السياسية في الجماعة، انظر: توفيق يوسف الواعي، الفكر السياسي المعاصر عند الإخوان المسلمين (الكويت: مكتبة المنار الإسلامية، 2001)، الفصل 4. ولتحليل عن النقاشات الأخيرة داخل جماعة الإخوان المصرية، انظر: خليل العناني، الإخوان المسلمون في مصر: شيخوخة تصارع الزمان (القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، 2007).

الوضع في الدول الثلاث الأخرى كان أفضل ولكن بشكل محدود فقط. ففي الأردن، شكّلت الحركة حزباً حالما سمح القانون بذلك، لكنها كبحت لجامه. ثم أن النظام كان يرقب بشكل متزايد الحزب بعين الحذر. وفي فلسطين، شكّلت حماس لائحة انتخابية، لكن النظام السياسي انهار قبل أن يتّضح ما إذا كان سيتطوّر إلى حزب انتخابي حقيقي. أما الحركة التي أقدمت على أكبر الاستثمارات في حزب مستقل، فكانت في الكويت، لكن حتى هناك تواصلت التوترات بين الحركة والحزب. كما أن النظام الكويتي وضع حدوداً أمام الحزب عبر رفضه السماح بمنح الأحزاب وضعيّة قانونية وعبر الامتناع عن المساومة مع الكتل القائمة ككتل (أو بالأحرى الأحزاب الأوليّة).

دعونا نحول انتباهنا الآن إلى الأردن، حيث الأطر التشريعية كانت الأرحب، وحيث تجربة إدارة العلاقات بين الحركة والحزب هي الأكثر ديمومة. فحزب جبهة العمل الإسلامي تأسّس العام 1992 ليغتزم فرصة الانفتاح السياسي في الأردن مع قانون الأحزاب السياسية الجديد والمتسامح نسبياً. لقد بدا أن الحزب السياسي هو تكملة منطقية لمختلف أذرع الحركة بهدف تحقيق المهمة الأوسع المتعلّقة بالإصلاح والأسلمة. وفي فترة تأسيس جبهة العمل الإسلامي، رغبت أقلية من القادة بأن تُسجّل جماعة الإخوان ككل كحزب سياسي؛ فيما كانت مجموعة أخرى تُشكّك بمحاولة التحرك بشكل حازم نحو تركيز أكبر على العمل السياسي.

بيد أن القرار - التسوية حول تشكيل حزب مستقل عن الحركة، تمكّن من حلّ هذه المسألة. وحتى أولئك الذين عارضوا القرار اندفعوا للفوز بمناصب في الحزب الجديد. لكن، وفي

حين أن القضية العامة حول تأسيس حزب سياسي قد حُلَّت، إلا أن العلاقة بين الحزب والحركة ككل لا تزال غامضة وتشكّل مصدراً لمناورات وتوترات متواصلة.

والواقع أن جبهة العمل الإسلامي كانت أقل استقلالية بكثير من الوعود التي قُدِّمت في البداية. فحتى اليوم، لا تزال للجبهة والحركة قيادات متشابكة. والقائد في الجبهة يُنتقى بشكل غير رسمي من قِبَل جماعة الإخوان، (على الصعيد الرسمي، تُقدِّم الجماعة عموماً اقتراحات للجبهة التي تصادق عليها بالطبع). ويُتوقَّع من أعضاء الجبهة المنتمين إلى الجماعة أن يحذوا حذو مواقف جماعة الإخوان وقراراتها، ويمكن أن يتعرضوا إلى إجراءات تأديبية إذا لم يفعلوا ذلك. وهكذا، فإن فشل القائد في جبهة العمل الإسلامي بني أرشيد في دعم مرشحي الحزب أدى إلى محاكمته أمام محكمة للإخوان لا أمام محكمة للحزب. وحين دعمت الجماعة فكرة «الملكية الدستورية» في العام 2009، كان يُتوقَّع من جبهة العمل الإسلامي ترداد صدى هذا القرار. لكن في كلتا هاتين الحالتين، كانت هذه القضية مدعاة انقسام حاد داخل الحركة، ما حال دون تماسك قراراتها: إذ إن محاكمة بني أرشيد وُضعت في خاتمة المطاف على الرف، ومبادرة الملكية الدستورية حظيت بدعم متنامٍ لكن البعض (بما في ذلك بني أرشيد نفسه) واصلوا النأي بأنفسهم عن هذه الفكرة.

لماذا كانت العلاقات بين الحركة والحزب صعبة للغاية وتغشاها المشاكسة؟ لأن المكافآت للتسُّيس الكامل (في شكل قيادة مستقلة وموجَّهة للسياسة في الحزب) كانت ضبابية، ومتقلّبة، وتوازنها بعض الالتزامات.

من الواضح أن ثمة بالفعل بعض المكافآت. فتشكيل حزب سياسي سمح على الأرجح للحركة الإسلامية بترقية مهاراتها السياسية والتخطيط لاستراتيجية أكثر فعالية حول كيفية تنفيذ رغبتها في إدارة المواقع السياسية ومشاركتها الانتخابية. وفي حين أن انتخابات ما قبل العام 1993 شهدت قيام قادة الجماعة بعملية واعية لبناء استراتيجية، بات هناك الآن هيكلية متخصصة مُكرَّسة للعمل السياسي، كما باتت هناك أيضاً يافطة حزبية جليّة تقوم بإعلام الناخبين بأسماء المرشحين المفضلين، وتوفّر مظلة للحملات الانتخابية، وتجذب المستقلين المتعاطفين مع أجزاء من رسالة الجماعة. والحال أن الحزب كان ناجحاً إلى حدّ بعيد في فرض قراراته حيال تحديد المرشحين، على الرغم من أن هذه العملية كانت صعبة في بعض الأحيان. قبل العام 2007، سعت جبهة العمل الإسلامي إلى تفويض جزء كبير من السلطة حول اختيار المرشحين إلى فروعها لضمان أنها ستطرح أشخاصاً قادرين على النجاح محلياً، لكن المنظمة الوطنية عملت على الحفاظ على بعض التوازن بين الأجنحة الداخلية في القوائم -انظر، على سبيل المثال، المقابلة مع رحيل غرايبة :

Ghurayba: The Differences with the Movement are Being Settled and the Probability of its Split are Denied, Al-ghad , 12 October 2007..

وفي العام 2003، جلبت الحركة وجوهاً جديدة كلياً لتوجيه رسالة بأنها جماعة وليس مجموعة من الشخصيات القيادية. وهذه الخطوة ساعدت أيضاً على ضمان أن القرار حول الاشتراك لا يمكن تأويله على أنه حصيلة الطموح الشخصي للقادة الأكبر سناً. وفي العام 2007، فرضت المنظمة الوطنية قائمة أصغر ذات تلاوين أيديولوجية أكثر نتيجة صراعات داخلية كما هي نتيجة جهد كي تعرض أمام النظام صورة أقل تهديداً (على

الرغم من أن قادتها زعموا أنهم يلبّون رغبات القاعدة في معظم الأحيان، ونفوا بقوة إبرام أي اتفاق مع الحكومة حول اللائحة -[انظر رسالة محمد بديع الأسبوعية في 15 نيسان/أبريل 2010، وهي متوافرة على:]

في معظم الانتخابات، (بما في ذلك انتخابات عامي 1997 و2010 التي تمّت مقاطعتها) واجهت جبهة العمل الإسلامي بضعة انشقاقات من بعض الأعضاء الذين قرّروا خوض الانتخابات بصفاتهم الشخصية، لكن عموماً كان الحزب حازماً في ضبط مثل هذه الانشقاقات تنظيمياً.

بيد أن فوائد تشكيل حزب مستقل قُيّمت بثلاثة وسائل:

الوسيلة الأولى ، بأنها محدودة بطبيعة النظام السياسي الأردني. إذ من الواضح أنه تم الترحيب بجبهة العمل الإسلامي فقط بشرط أن تخسر الانتخابات؛ وأن جوائز المقاعد التي تُعرض عليها تترافق مع رسالة واضحة بأنه ليس في وسعها استخدام هذه المقاعد لتمرير أي قوانين أو تشكيل أي سياسات.

الوسيلة الثانية هي أن هذه الفوائد غير مؤكّدة. ففي منتصف العقد الأول من القرن الحادي والعشرين، على سبيل المثال، لم يمنع التزام الحركة الواضح بالتسيّس مجموعة من الخطوات التي قام بها النظام ضدها. ففي العام 2006، تم اعتقال نواب الجبهة؛ وفي العام 2007، دفع الحزب بأن قائمة المرشحين الأكثر تصالحية التي قدّمها في تاريخه تعرّضت إلى التزوير (وهو زعمٌ يبدو أن النظام أكّده على الأقل بوضوح في العام 2010 حين تعهّد بالزام نفسه بإدارة العملية الانتخابية بعدالة أكثر).

الوسيلة الثالثة ، والأكثر دقة، هو أن تشكيل حزب جبهة العمل الإسلامي قد أدّى إلى قسمة جامدة بين أنصار الحركة وخصومها. فتأسّس الحزب كان هدفة أن يكون له التأثير المعاكس بهدف جذب المستقلين للانضواء تحت البيرق الإسلامي. وفي الواقع، بعض نواب الجبهة لم يكونوا أعضاء في جماعة الإخوان. بيد أن الدور البارز الذي مارسه الجبهة، وأسلوب المعارضة القوي في لهجته، ساهم في خلق الاستقطاب. في السابق، كانت الأجيال السابقة من الأردنيين غالباً ما تلج وتغادر الحركة من دون ضجيج: فطالما أن الجماعة كانت تركّز إلى حدّ كبير على النشاطات الاجتماعية أو على المنحى الأقل تصادمية، فهي كانت قادرة على اجتذاب شخصيات أقرب إلى النظام (وفي الحقيقة، كان بعض السياسيين البارزين الموالين للنظام أعضاء في الجماعة في فترة فتوّتهم). لكن الدور السياسي لجبهة العمل الإسلامي جعل هذه الولاءات السياسية المتنقلة أقل احتمالاً.

ردّ القيادة الإسلامية على الطبيعة المحدودة وغير المؤكدة للفوائد، تمثّل في كبح جماح الحزب وضبطه. صحيح أن تطوير كوادر ماهرة سياسياً كان تطوّراً مرحباً به، لكن الحركة ليست مستعدّة بعد للسماح للمنطق السياسي الناجز بالهيمنة على أحد أجنحتها. والغريب أن ضبط الحزب كان هبة لنظام يبحث عن نقاط الضغط على الإسلاميين. وفي الحالة الأردنية، وقرّت طبيعة أنبوب معجون الأسنان للحركات الإسلامية الفرصة للإسلاميين لحشر أنفسهم في أي انفتاح قد يبرز، لكنها وقرّت للنظام أيضاً العديد من المجالات لحشر الحركة. هذه التعارضات المتعدّدة تجسّدت بقوة في العام 2006 حين دفع

القلق الأمني والسياسي المتزايد من الحركة النظام إلى السعي في خاتمة المطاف إلى تطويق كل من جبهة العمل الإسلامي، وجماعة الإخوان المسلمين، والمنظمات غير الحكومية الكبرى التابعة للجماعة، ما دفع كل هذه الهيئات إلى ورطة معقدة. وفي حزيران/يونيو 2006، وفي وقت كان يشهد توترات متصاعدة بين الحركة والنظام، تم اعتقال أربعة من أعضاء الجبهة (بينهم الشخصية النارية محمد أبو فارس) بعد أن قاموا بزيارة خيمة العزاء التي أقامتها عائلة أبو مصعب الزرقاوي. وفي حين اعتبر العديد من نشطاء الجبهة أن الزيارة مُحرجة، إلا أن عملية الاعتقال دفعت الحزب إلى الالتفاف حول المعتقلين.

وهكذا، وفي الشهر الذي تلا ذلك، تحرّك النظام نحو مسار أكثر حذاقة: فقد استخدمت الحكومة تقريراً من المدعي العام يزعم وجود شوائب وتجاوزات في إدارة المركز الإسلامي، وهو أكبر منظمة غير حكومية مرتبطة بالحركة الإسلامية، للعمل على تغيير مجلس إدارة هذا المركز. الرسالة كانت واضحة: النشاط السياسي الراديكالي يهدّد الحركة ككل. وفي طول المنطقة وعرضها تفاعل القادة الإسلاميون مع الخطوة الأردنية بهلع، ونظروا إليها على أنها «عقوبة اقتصادية» (كما وصفها المرشد العام لجماعة الإخوان المسلمين بعدها بأربع سنوات) بسبب الذهاب بعيداً سياسياً.

إغراءات التحالفات وإحباطاتها

حين كنّا نناقش قضية التحالف العابر للأيديولوجيات مع قادة المعارضة في الوطن العربي، وجدت أن الأمر لا يحتاج إلى أكثر من دقيقة لسماع الحديث عن أهداف مشتركة وسامقة، ثم سرعان ما ينتقل إلى الحديث عن الشكوك، والتطلّعات، والشكاوى من عواطف غير متبادلة. صحيح أن المكافآت المحتملة لمثل هذه التحالفات العريضة للمعارضة بدت مغرية، إلا أن القادة الإسلاميين بدوا غامضين ومتناقضين حيال هذا الموضوع.

إن الحركات التي تستثمر في السياسات يتعيّن عليها أن تتّخذ سلسلة من القرارات حول إقامة التحالفات: هل يجب تشكيل جبهة معارضة واسعة للضغط من أجل تغييرات عميقة، حتى لو عني ذلك صياغة برنامج يركّز فقط على القاسم المشترك بين حركات غير متسقة أيديولوجياً؟ كيف يجب أن تردّ الحركة إذا ما عرض عليها النظام مزايا أو حتى تحالفاً تكتيكياً محدوداً لا يعطيه لقوى معارضة أخرى؟ هل تتمّ خدمة الحركة بشكل أفضل عبر إقامة علاقات مع أحزاب إسلامية أخرى (مثل الأحزاب السلفية والشيوعية حيثما وُجدت)، أم أن مثل هذا التحالف يمنع التعاون مع المجموعات المعارضة الأخرى ويُعرّض الحركة الأكثر انتماءً إلى التيار العام إلى تهيم التطرف الخفيّ؟ وحالما يتم الوصول إلى البرلمان، هل من المنطقي مدّ اليد إلى المنافسين والمعارضين الأيديولوجيين لتأمين مكاسب تشريعية محدّدة، أم يجب الحفاظ على النقاء الأيديولوجي في جهد هدفه إعلام أنصار الحركة بأنها ودية ومخلصة للمبادئ؟

المخاطر المحيطة بمثل هذه القرارات عالية الوتيرة لكل من النظام والمعارضة. فبالنسبة إلى النظام، يُحتمل أن يستند التحالف الاستراتيجي بعيد المدى بين قوى المعارضة إلى مطالب بإصلاحات ديمقراطية؛ ومثل هذا التطور سيكون مُهدّداً بالفعل. لكن في المقابل، التحالفات التكتيكية قصيرة الأمد بين قوى المعارضة قد تشكّل مجرد إزعاج. وبالتالي،

ستسعى الأنظمة بقوة لإحباط التحالفات الاستراتيجية، وتطبيق قاعدة فرق تسد، وحتى استخدام القمع القاسي. بيد أن الأنظمة قد تتسامح مع التحالفات التكتيكية.

وتبعاً لذلك، فإن التحالف الاستراتيجي بالنسبة إلى الحركات الإسلامية يُعتبر مساراً تصادمياً محفوفاً بالمخاطر. وهو خيار صعب أيضاً. فالتحالف التكتيكي يكون سهلاً غالباً على التركيب والتفكيك. أما الصفقات بعيدة المدى بين قوى المعارضة، فهي تتطلب التزاماً جدياً أكثر بكثير لتنسيق الخطوات، والبرامج، والاستراتيجيات. إن حركة محض سياسية ستكون مستعدة لأن تُلقى بثقلها إلى جانب تحالف عابر للأيديولوجيات. بيد أن حركة اجتماعية لها أهداف واسعة لا سياسية ستعتبر هذا المسار أقل جاذبية على الأرجح، لأنه سيعني إخضاع الأهداف السياسية إلى مجموعة من الأهداف السياسية. كما أنه قد يعني التزاماً حازماً باستراتيجية معارضة بالكامل، ما يؤدي إلى تخلٍ دائم عن بعض المزايا التي قد تبرز من خلال التوصل إلى ترتيب منفصل مع النظام.

نستطيع أن نفهم النقاشات والمضاعفات لمختلف القرارات على نحو أفضل في الكويت، وهذا يعود إلى حدٍ كبير لأن المكافآت المحتملة لتحالف واسع هي الأكبر هناك. ففي الكويت، قيادة الحزب لها استقلالية أكبر؛ والطبيعة المتشظية للمجتمع الكويتي تعني أن الإسلاميين لن يتمكنوا قط من تأمين أغلبية من دون نسج تحالفات؛ وأن البيئة السياسية تكمن في الطرف الأكثر ليبرالية من الطيف شبه السلطوي. لكن حتى هناك، التحالفات العابرة للأيديولوجيات كان عمرها من عمر الورود وتشكّلت لتحقيق أهداف تكتيكية قصيرة الأمد فقط. وتُبين الحالة الكويتية أنه حتى في ظروف مؤاتية فإن السياسات شبه السلطوية والطبيعة الواسعة للحركات الإسلامية، تجعل التعاون الاستراتيجي للمعارضة أمراً صعباً على التحقق وحتى أصعب على المحافظة عليه.

لقد تطلّب الانخراط المتزايد في العمل السياسي، وعلى وجه التحديد تأسيس حدس، من الحركة أن تدرس جدّياً واستراتيجياً مسألة التحالفات مع قوى سياسية أخرى. وحتى في بيئة ديمقراطية ناضجة، مثل هذه التحالفات تكون ضرورية: فمع أقلية شيعية كبيرة، وجزء مهم من السكان يصوّتون وفقاً لولاءات قَبَلية، ووجود نخب ليبرالية واقتصادية تشتهه بالإسلاميين، ومع مشهد إسلامي يشمل السلفيين ومجموعات منافسة أخرى، من غير الوارد عملياً أن تتمكن جماعة الإخوان أو حدس من حصد غالبية الأصوات. ولذا، إذا ما رغبت في تشكيل أغلبية، ستكون حدس في حاجة إلى شركاء ائتلافيين.

واجه الإسلاميون الكويتيون القرارات حول التحالفات في مناسبتين: الانتخابات العامة، والتصويت البرلماني. وفي كلتا الحالتين أدى التسيّس المتنامي للحركة إلى بروز ميل أكبر نحو التحالفات التكتيكية (وحتى إلى مداعبة فكرة التحالفات الاستراتيجية)، بيد أن المحصّلات كانت مُحِبّة في أغلب الأحيان.

فأولاً، وفي ما يتعلّق بالانتخابات، يبدو أن عمليات الاقتراع في الكويت تُشجّع على إقامة مختلف أنواع التحالفات؛ حيث يُسمَح للناخبين بانتقاء أربعة مرشحين. والعشرة الأوائل الذين يحصلون على أعلى نسب الأصوات في كل دائرة يفوزون بمقاعد برلمانية (قبل انتخابات العام 2008، كان يحقّ للناخبين اختيار مرشحين في دوائر أصغر، والمرشّحان اللذان يحصدان أعلى الأصوات يذهبان إلى البرلمان). من جهتها، حدس لا تطرح قائمة

كاملة من المرشحين، بل ترشّح واحداً أو اثنين ومن ثم تسعى إلى اتفاقات تبادل الأصوات بين أنصارها وحركات أو أفراد متجانسين معها نسبياً. (هذه التحالفات التكتيكية المحدودة تُعلن أحياناً على الملأ وتُمرّر أحياناً أخرى سرّاً إلى الأنصار الأقوياء). والحال أن قادة حدس، الذين لطالما اشتهروا بانضباطهم الحزبي، كانوا يأملون دائماً أن يكونوا قادرين على العمل في نظام يصبّ في مصلحتهم. وفي سبيل تعظيم فرص النجاح، سمحوا لمدراء حملات الدوائر بقيادة المفاوضات حول الترتيبات التي يجدونها واعدة.

بيد أن المحصّلات كانت مُحبطة. فحدس نشطت للبحث عن مرشحين متجانسين فكرياً معها، أي عموماً أولئك الذين يُعتبرون محافظين اجتماعياً وغالباً من المعسكر السلفي. ولأن مثل هؤلاء الحلفاء المحتملين غالباً ما يعملون كأفراد أو مجموعات صغيرة، فإن المفاوضات تكون مديدة ومعقّدة. وفي خاتمة المطاف، وصل قادة حدس إلى مرحلة الشكّ بأن بعض الحلفاء المحتملين (خاصة بين السلفيين) يماطلون في المفاوضات حول التحالفات بهدف التّفوّق عليهم عبر المناورات. وفي كلّ من العامين 2008 و2009، وجدت حدس نفسها مُستهدفة من تحالفات أخرى وليست مستفيدة منها.

إذا ما كانت الانتخابات قد أبعدت حدس عن حلفاء محتملين، فماذا عن تشكيل تحالف في البرلمان بعد الانتخابات؟ مرة أخرى، مثل هذه التحالفات تبدو مساراً مُغرياً للغاية: فالبرلمان الكويتي له بعض السلطة، ومن شأن كتلة معارضة متماسكة أن تكون قادرة على إسقاط وزراء، وبلورة أجندة تشريعية، وربما دفع الكويت نحو الملكية الدستورية. لكن في البرلمان، لم يكن للحركة الإسلامية سوى نجاحات محدودة كما في الانتخابات. وقبل تأسيس حدس في العام 1991، مال أعضاء الحركة في البرلمان إلى الاصطفاف بين الحكومة والمعارضة في مجموعة عائمة من النواب المستقلين، والقليبيين، والمحافظين اجتماعياً. والحكومة كانت قادرة عموماً على جمع أغليبتها الخاصة (تتضمن في بعض الأحيان إسلاميين ولا تتضمنهم في أحيان أخرى)، من خلال جذب «نواب الخدمات» والنواب الموالين المهتمين بالحصول على المزايا الحكومية لصالح دوائرهم أو قبائلهم. لكن في الثمانينيات، انجذب الإسلاميون أكثر نحو صفوف المعارضة في قضايا الصلاحيات التشريعية، ضاغطين بالتالي من أجل نظام سياسي أكثر تحراً سياسياً. بيد أن أهميتهم المتزايدة في المجتمع الكويتي عمّقت المخاوف الليبرالية، والنزاع بين الإسلاميين والليبراليين حول السيطرة على رابطة الطلبة والهيئات الأخرى جعل التنافس حاداً جداً إلى درجة لا تستطيع المصالح البرلمانية التغلّب عليه.

إن تأسيس حدس بدا خطوة في اتجاه مختلف: فهو ارتبط بالتزام إسلامي واضح بالمشاركة الانتخابية واستعادة الدستور. والواقع أن المنافسين الأيديولوجيين في كل المجتمع الكويتي (بما في ذلك السلفيين وبعض الشيعة) انضموا إلى حملة الضغط من أجل الإصلاح السياسي في أعقاب الغزو العراقي العام 1990. لكن، حالما أُعيد البرلمان في العام 1992، تداعت وحدة المعارضة. فحدس اختارت الاصطفاف بوضوح تام مع السلفيين والإسلاميين المُستقلين، ما أدّى إلى تنافسات مديدة طويلة أكثر من عقد. ومع ذلك، وعلى الرغم من أن حدس ألقت بثقلها إلى جانب اليمين في الطيف السياسي الكويتي، إلا أن قدرتها على تشكيل كتلة إسلامية متماسكة كانت محدودة: فالنواب السلفيون بقوا في حال ازدراء من حدس لكونها سياسية الهوى أكثر منها دينية، والإسلاميون المستقلون كانوا مُحصّنين ضد التعاون.

في حين أن حماس اكتسبت شهرة على أنها أقل صدامية من مجموعات المعارضة الأخرى، إلا أن الأسرة الحاكمة لم تجد دوماً أن القوى الإسلامية أكثر سهولة في التعااطي معهم من نظرائهم غير الإسلاميين. وفي برلمان العام 1996، التي حصدت فيها الكتلة الإسلامية 15 مقعداً، تفاقمت كثيراً التوترات بين البرلمان والحكومة إلى درجة أن رئيس الوزراء وولي العهد قرّرا في نهاية المطاف الطلب من الأمير حلّ البرلمان، وهي كانت المرة الأولى التي تشهد فيها الكويت انتخابات مبكرة.

في العقد التالي، نشط قادة حدس لإقامة تحالفات أوسع وأكثر استراتيجية عبر الطيف السياسي. وقد كان هدفهم فرض مجموعة من الإصلاحات السياسية التي تدفع الكويت في اتجاه الملكية الدستورية؛ وهم أملوا بأن ينجحوا في العثور على قضية مشتركة مع مختلف القوى السياسية التي تحبذ كلها برلماناً أقوى ووضع حدود لنفوذ الأسرة الحاكمة. بيد أن الشكوك بين الحلفاء المحتملين، خاصة حول المسائل الاجتماعية، كانت عميقة للغاية، وحدث غالباً ما وجدت أن مجموعة من التحالفات تضعف مجموعة أخرى. (على سبيل المثال، حين عملت حدس مع مجموعات سياسية أخرى حول قانون يحكم جمع الزكاة، اشتكى النواب الشيعة من أن القانون المقترح كُتب بما يتوافق مع الممارسات السنّية وقد يزعزع أهدافهم الخاصة في جمع الزكاة. والتأكيد من جانب نائب في حدس بأنه يمكن للشيعة الاستفادة من الاستثناء الوارد في مسودة القانون بإزاء غير المسلمين، لم يفعل شيئاً سوى صبّ الزيت على النار.

بالنسبة إلى الليبراليين، كان الاشتباه يحوم حول حماس لسببين:

الأول، أنه على الرغم من تاريخها المعارض الجديد، ظلّت حدس تُعتبر غير ملتزمة بما فيه الكفاية بالمعارضة السياسية. مثل هذه الشكوك كانت تستند جزئياً إلى الأولويات التقليدية للحركة الإسلامية في الكويت. فالنشاطات المتنوّعة المرتبطة بالحركة قادت إلى تهمين الفضاء الاجتماعي المحمي، وبالتالي من شأن موقف مُسيّس أو تصعيدي أن يعرّض إلى الخطر المجالات الأخرى التي قد تفيد من القبول الرسمي. وحتى في التسعينيات، حين برزت حدس كحزب سياسي، واصل شركاؤها المحتملون الإطالة عليها كطرف سريع للغاية في إبرام الصفقات المنفصلة مع الحكومة لحماية وضعيتها كحركة سياسية على وجه العموم (خاصة في المجالين التربوي والأعمال الخيرية). وفي حين كان هناك إجماع أولي بين مختلف مجموعات المعارضة حول متطلبات الإصلاح السياسي (دور أكبر للبرلمان، وشفافية مالية أوسع، ومساءلة سياسية حقيقية، وإصلاح انتخابي، وهيمنة متقلّصة للأسرة على الحكومة) إلا أن الشركاء المحتملين غالباً ما اتهموا الحركة بأنها لا تملك حماسة كافية للقضية. وفي التسعينيات، كان ثمة بعض الحق في هذه التهمة، لأن حدس كانت مُستعدة للغاية للتركيز على تلك العناصر في أجندتها التي تضعها في مواجهة مجموعات المعارضة الأخرى (خاصة في المجال الثقافي)، لكن في العقد الماضي بدا أن إخلاصها لقضية الإصلاح أصبحت عميقة للغاية.

الثاني، وجدت حدس نفسها مُشتبّه بها على أسس معاكسة بالتحديد: ليس بأنها فاترة الهمة والحماسة للمعارضة، بل بأنها تُخفي في ثناياها مشاعر راديكالية عميقة. بعض هذا الخوف نبع من أحداث وحركات في أماكن أخرى من المنطقة. ففي حين أن الإسلاميين الكويتيين نبذوا كلياً العنف، إلا أنه ليس من غير الشائع أن يقول النقاد في مجالسهم الخاصة أن حدس

لا تختلف عن المجموعات الراديكالية سوى في قدرتها على تقديم صورة أطف عن نفسها. والآن، طالما أن العنف السياسي شائع في المنطقة، فلا تتوافر لحدس على الأرجح سوى فرص ضئيلة لتبديد هذه الشكوك التي لا تستند إلى أي شيء قالته أو فعلته هي، بل هي تستند إلى الحماسة التي تتلقف بها بعض المجموعات الراديكالية الإسلامية الوسائل العنيفة فقط.

وهكذا، لم يكن مفاجئاً أن يُمنى الائتلاف البرلماني الذي كان يضغط بنجاح من أجل الإصلاح الانتخابي في العام 2006 بفشل ماحق في تطوير نجاحه. فكما وصفنا بتفصيل أكبر في الفصل الخامس، تمكّنت «كتلة الكتل» من التفاوض حول برنامج إصلاحي، لكنها اضمحلت في ضوء الشكوك المتبادلة بعدها بحفنة أشهر فقط. وفي النقاشات البرلمانية اللاحقة، وجد نواب حدس أنفسهم في بعض الأحيان قادرين على التنسيق مع بعض الإسلاميين الآخرين في مجلس الأمة (تمكّنوا على سبيل المثال من تشكيل كتلة «التغيير والإصلاح» الصغيرة)، وكان في وسعهم في بعض الأحيان الاشتراك في ائتلافات إصلاح أوسع حول قضايا محددة. لكن بالإجمال، أثبتت قدرة الأسرة الحاكمة على قسمة المعارضة، أنها أقوى بكثير من جهود حدس للعثور على شركاء استراتيجيين من أجل الإصلاح.

قبل العام 2007، ومع تحلل استراتيجية حدس لبناء التحالفات، ردّت هذه الأخيرة بالتأرجح بين الانضمام إلى الحكومة وبين معارضتها بصخب. وهذا ما أثار سخرية خصوم الحركة وأربك حتى بعض أعضائها كما أربك المراقبين المحايدين. (في اجتماع العام 2007 مع بعض قادة الحزب، سألت عن مواقفهم المعارضة، لكن تم تحاشي أسئلتي عبر الإصرار على أنه في ظلّ بعض الظروف فإنهم قد يدعمون الحكومة. ما لم أعرفه، على الرغم من أنهم فعلوه بالفعل، هو أن أحد محدثي في ذلك الاجتماع سيُعيّن وزيراً في اليوم التالي. وحين تحوّلت حدس إلى المعارضة، لم تعد تُسَع إلى ائتلاف واسع عابر للأيديولوجيات، بل أصرّت على العودة ثانية إلى نهج أوائل التسعينيات حين أقامت علاقات مع نواب آخرين محافظين وإسلاميين.

إن شبه السلطوية لا تجعل من تحالفات المعارضة أمراً مستحيلاً. بيد أنها تترك في يد الحكومة العديد من الوسائل لثُفُوق وتسد، وتستلحق، وتقمع، بحيث أن الأمر يحتاج إلى قيادة إسلامية شجاعة بالفعل للتحوّل نحو استراتيجية سياسية بالكامل، ولترجيئ شطراً كبيراً من أجندتها الإسلامية من أجل وحدة المعارضة، ولتواجه نظاماً مُصمّماً. وحتى لو أُلقت بثقلها إلى جانب مثل هذا الخيار، فإن الشكوك المترسّخة بين قوى المعارضة والتي تعمّقت بفعل سنوات طويلة من الرضوخ لتكتيكات فرّق تسد، ستجعل من الصعب إدامة الائتلاف.

استخدام الكتلة البرلمانية

في آذار/مارس 2006، كنتُ في رام الله خلال الجلسة البرلمانية الأولى بعد النصر الانتخابي الكاسح لحماس. كنتُ قد رتّبت مقابلات مع بضعة نواب جدد كما مع نائب رئيس الوزراء العتيّد. معظم نواب حماس كانوا ينزلون في فندق رام الله نفسه، ولذلك مقابلاتي جرت طيلة المساء في ردهة الفندق. وحالما جلست إلى أريكة مع سلسلة من النواب،

لاحظت أنه ساعة بعد ساعة كانت جمهرة من الرجال المُلتحين يتحلّقون حول التلفزيون لمشاهدة الأخبار على فضائية الجزيرة. لقد كانوا، بالطبع، نواباً جدداً منتخبيين مهتمين بمشاهدة أنفسهم: فجلستهم الأولى كانت الخبر الأوّل في كل المحطّات. لكن، وبالرغم من أنهم أبدوا فخاراً كبيراً بإنجاز منظمتهم، إلا أنه كان واضحاً أنهم غير مستعدين له. بدأت إحدى مقابلاتي مع نائب عُيّن ناطقاً صحافياً، بما اعتقدته سؤالاً ناعماً: «ما المشاريع التشريعية الأولى التي تنوون العمل بها؟». الجواب كان صمتاً فجاً ومديداً. لقد فازت حماس بأول انتخابات برلمانية خاضتها وكانت عيون العالم كلها منصّبة عليها، لكن الحركة لم يكن لديها فكرة جازمة عمّا تنوي أن تفعل.

والحال أن إدارة كتلة برلمانية كانت مشكلة حادة لحماس منذ أن حازت على أغلبية قوية، فيما هي تفتقد كلياً تقريباً إلى الخبرة السياسية. لكن، حتى الحركات الواهنة نسبياً التي لا تتمتع بأغلبية تجد أن فوزها بمقاعد في البرلمان يفرض عليها خيارات تنظيمية صعبة مثل: من يُحدد الأجندة البرلمانية وكيف؟ ما القضايا التي يتعيّن التركيز عليها ولماذا؟ هل يجب أن تعمل الحركة على توفير تغييرات في السياسة والتشريع، وبلورة رؤية بديلة للنظام الاجتماعي العادل؟ هل تُشدّد على أوراق اعتمادها في المعارضة أم تُظهر الإخلاص للدين، أم تتبنّى إصلاحات سياسية أوسع؟ هل يجب أن تُتخذ القرارات والأوليات في الكتلة البرلمانية، أو في الحزب، أو في الحركة الأوسع؟ أحياناً، التصويت البرلماني قد يفرض خياراً أساسياً حول قضية صعبة، وولع الحركة بالبيانات الطنانة والسطحية حول قضايا مُسبّبة للشقاق لن تكون ذات فائدة حين يصل الأمر إلى التصويت بنعم أو لا. مثل هذا الخيار واجه الحزب الاشتراكي الديمقراطي الألماني، في حادثة شهيرة، حيال دعم اعتمادات الحرب عشية اندلاع الحرب العالمية الأولى.

في هذا القسم سنركّز على الحركة المصرية وسنكتشف كيف تعرض شبه السلطوية الفرص لتطوير أجندة واسعة، لكن من دون إمكانية لتحقيقها تقريباً. والحصيلة هي أجندة متنوّعة ولكن أيضاً قدرة على تجنّب الخيار الصعب الذي واجهه الاشتراكيون الديمقراطيون الألمان.

إن تشكيل الكتلة البرلمانية لجماعة الإخوان المصرية طرح بعض القضايا المتعلقة بالتنسيق والأولويات، لكن هذه كانت أقلّ حدّة بالنسبة إلى الإخوان ممّا قد يُتوقّع لسببين:

الأول، أنه على عكس الحركات الإسلامية الأخرى (مثل جبهة العمل الإسلامي وحماس) كل النواب المرتبطين بالجماعة المصرية هم أعضاء كاملو العضوية فيها. وفي حين أن الجماعة عرضت في بعض الأحيان دعم مرشحين تُعتبر أنهم قريبون منها أيديولوجياً، إلا أن أعضاء الجماعة فقط ينتسبون إلى الكتلة البرلمانية. ولذلك فهم خاضعون بالكامل إلى قواعد الانضباط في الحركة (تشكيل حزب سياسي، الذي بدأ غداة ثورة كانون الثاني/يناير 2011، فتح بالفعل إمكانية اجتذاب غير الأعضاء في الجماعة للانضواء تحت بيرق الحزب).

الثاني، النواب لا يأتون من قواعد عضوية الإخوان فقط، بل إن كبار القادة في الحركة (حتى بعض أولئك الذين يُعتبرون «تنظيميين») عملوا كنواب في البرلمان. إن عضوية البرلمان تُلمّع الصورة العامة للعضو وتُعزّز مكانته في داخل الحركة (هذا بالرغم من أن

الطرق غير السياسية ربما لا تزال على الأرجح أكثر أهمية). وهكذا فإن قادة الحركة أنفسهم ألفوا واعتادوا السياسات البرلمانية.

لقد طرحت انتخابات العام 2005 وتشكيل كتلة من 88 نائباً في جماعة الإخوان قضايا جديدة أمام الحركة، وبرز على وجه الخصوص تحديان اثنان:

أولاً ، أن الحركة في البداية لم تكن متموضعة بشكل جيد لتتمكن من دعم عمل العديد من البرلمانيين. فمقرها العام في القاهرة كان مخصصاً لدعم مكتب الإرشاد وليس كتلة كبيرة من النواب. ثم أن جهاز البرلمان نفسه، بخدمات الأبحاث والموظفين فيه، كان لا يزال بإحكام بقيادة شخصيات موالية للنظام. ومع ذلك، كان نواب الجماعة مُصمِّمين على إظهار قدرتهم على طرح مسائل تنمُّ عن خبرة، وعرض اقتراحات، وحتى مسودة قوانين حول قضايا تهم الحياة السياسية المصرية (وقد نجحوا في ذلك في الواقع). ولذلك، تحرّكت قيادة الإخوان لتعرض على الكتلة البرلمانية أي دعم تحتاج. في البداية، وكما مع نواب حماس، بقي كل نواب الجماعة في الفندق نفسه حين كان البرلمان منعقداً، فعقدوا الندوات وجلسات التدريب وناقشوا المواقف والاستراتيجيات Shehata and Joshua Stacher, The Brotherhood Goes to Parliament.. ولاحقاً، انتقلت المجموعة إلى مقر أكثر ديمومة، ما سمح للنواب بمواصلة التنسيق. وسرعان ما تمكّن نواب الإخوان من ترسيخ أنفسهم كأكثر الأطراف حيوية في البرلمان.

ثانياً ، كان في وسع المجموعة الجديدة من النواب أن تبرز ككتلة متميزة داخل الحركة، لكونها خبيرة في المشاركة السياسية وموجهة نحو ترقية فعاليتها البرلمانية وحظوظها الانتخابية. وكما قال لي نائب بارز في الجماعة العام 2006: «يجب أن نتذكّر أن من قاد هذا النجاح لم يكن جماعة الإخوان المسلمين، بل الشعب». والواقع أنه كان يتم عموماً انتقاء المرشحين من الفروع المحلية للجماعة على أساس سمعتهم الخاصة بالاستقامة والحيوية الشعبية، الأمر الذي كان يضمن توافر مجموعة فعّالة من المرشحين وشخصيات لها سمعة محلية قوية أيضاً. وقد منحت الحركة ككل الكتلة قدراً مهماً من الاستقلالية لتقرّر كيف تعمل في البرلمان.

وهكذا، وفي حين أن الحركة عالجت التحدي الأول، عبر تقديم الدعم إلى البرلمانيين، بنجاح واضح، إلا أن التحدي الثاني بقي مستتراً جزئياً. فشبه السلطوية منعت القادة من مواجهة الأعباء الكاملة لتطوير وجه سياسي بالكامل للحركة. والفرصة لم تنسّ ببساطة للنواب لطرح استراتيجية سياسية متماسكة تعتمد أساساً على الانتخابات والبرلمان. لقد كانت الآمال كباراً في العام 2005 أنهم سيكونون قادرين على استخدام البرلمان لبلورة رؤية كاملة ومقنعة لإصلاح مصر. والنواب أصابوا في الواقع قدراً مهماً ومبكراً من النجاح في هذه المهمة: فهم كانوا قادرين على وضع خطوط أجندة كاملة تذهب إلى ما هو أبعد من القضايا الدينية والثقافية التي كانت تجتذب عواطف البرلمانيين السابقين انظر :

Amr Hamzawy and Nathan J. Brown, The Egyptian Muslim Brotherhood: Islamist Participation in a Closing Political Environment, (Carnegie Middle East Center Paper 19, Carnegie Endowment for International Peace, March 2010).. ولكي نكون عادلين مع أسلافهم، نقول إن المقارنة مع الكتل السابقة كانت نسبية لا مطلقة؛ وأن نواب الجماعة في

البرلمانات السابقة كانوا قادرين على طرح جملة من القضايا المتعلقة بالإصلاح الاقتصادي والسياسي، كما أن نواب 2005، في المقابل، لم يتخلّوا عن القضايا الثقافية والدينية. بينما كتلة 2005، التي تسلّحت بعدد أكبر من النواب، وخبرات أوسع، والانضباط، والتصميم على تأكيد قدرة رؤية الإخوان على الحياة والتطور والتوسع، كانت أكثر كثافة في مروحة اهتماماتها ونشاطاتها من أسلافها. ففي كل القضايا المتعلقة بالفساد، وحرية الصحافة، والعناية الصحية، والإصلاح الدستوري، واستقلالية القضاء، كان نواب الحركة يُطرون الوزراء بالأسئلة، ويحملون رئيس البرلمان على وضع المناقشات على جدول الأعمال، ويسعون إلى وضع مسودات قوانين في اللجان والجلسات العامة.

لكن، إذا ما كان الطموح ببلورة رؤية قد تحقّق جزئياً، إلا أن نواب الإخوان أُجبروا على مواجهة الحقيقة الصعبة وهي أنهم عملياً لا يستطيعون أن يفعلوا شيئاً لتنفيذ هذه الرؤية. فهم اقتنعوا في العام 2005 أنهم يحملون على عاتقهم آمال الشعب وتطلّعاته، ولذلك تحدّثوا وكأن على كاهلهم واجباً شعبياً هائلاً لتحقيق توقعات المجتمع. بيد أنهم لم يتمكّنوا من ذلك. وقد أبلغني أحد البرلمانيين البارزين في صيف 2009: «لقد عدنا إلى أرض الواقع لنواجه الحقائق غير السارة». والحال أن احتمالات الإسلامية البرلمانية في مصر شبه السلطوية قد دُفِعت إلى أقصاها ودلّت على أنها غائبة.

الدخول إلى الحكومة

وأخيراً، قلّة من الحركات واجهت القرار الصعب حين دُعيت إلى الانضمام إلى الحكومة. ففي منتدى عام في رام الله العام 2005، كنت حاضراً حين سئل حسن يوسف، وهو قائد بارز في حماس، عما إذا كانت حركته ستفرض الحجاب إذا ما سيطرت على وزارة التربية والتعليم في السلطة الفلسطينية، فردّ بمراوغة سياسي: «السلطة الفلسطينية لا سلطة لها، ولذلك السؤال لا معنى له». وقد دلّ تفاديه السؤال على أن الحركة ككل لا تملك جواباً حول ما إذا كانت ستدخل الحكومة أو ماذا تفعل إذا ما دخلت. وعلى أيّ حال، مرّت الحركة بمشاحنات داخلية بما يكفي لتقرّر ما إذا كانت ستخوض الانتخابات. وفي الأنظمة شبه السلطوية السائدة في الوطن العربي، فإن عرض المشاركة في الحكومة يُوفّر عموماً مجرد شظية سلطة: إذ يُعرض على الحركة حفنة من الوزارات، ما يعطيها الفرصة لممارسة نفوذ محدود للغاية في مجال سياسات محددة، فيما يتم في الوقت نفسه توريث الحزب أو الحركة في سياسات حكومية عامة كانا يفضلان أن يعارضانها.

في حين أن معظم الحركات واجهت بين الفينة والأخرى مسألة قبول منصب وزاري [-حول الحالة المصرية، انظر: Barbara Zollner, The Muslim Brotherhood: Hasan al-Hudaybi and Ideology (Abington: Routledge, 2008), pp. 27-28، إلا أننا سنسبر غور المشاكل التي فرضت نفسها في الحالة الأردنية، حيث دخل الإسلاميون الحكومة ولكن كشرّيك صغير. فالتجربة الأردنية تشي بأن بيان حسن يوسف مُبالغ فيه لكنه لا يزال مطبّقاً بوجه عام: إذ في ظل شبه السلطوية، يستطيع الإسلاميون قبول موقع في السلطة فقط إذا ما قبلوا جرعة متواضعة من الاستلحاق وجرعة أخرى أثقل من العجز.

لقد كانت الحركة الأردنية قادرة على العمل بتماسك معقول في البرلمان، لكنها كانت أكثر تردداً في ما يتعلق بالمشاركة في السلطة التنفيذية. وربما من حسن طالع الحركة أنها نادراً ما واجهت هذه الأسئلة. ففرصها جاءت في الواقع بشكل أكثر تكراراً حين كان الأردن أكثر سلطوية بالكامل والجماعة أقل تركيزاً على العمل السياسي. وفي العام 1957، دُعيت إلى المشاركة في الحكومة (ووفق بعض الروايات، كما أشرنا في الفصل الخامس، عُرضت عليها حتى فرصة رئاسة الحكومة)، بيد أنها وجدت أن هذه المسألة مثيرة للقلق. وقيل أن قائدها وقتها أجاب بأن الحركة مستعدة لدعم الحكام لكنها ليست مستعدة هي نفسها لممارسة الحكم. إن الحركة لم تعترض من حيث المبدأ على أن يكون لها وزراء، لكنها كانت منقسمة في الممارسة. وكما ذكرنا سابقاً، فإن قبول إسحق فرحان لمنصب وزاري في العام 1970 أدّى إلى تعليق عضويته في الحركة (على الرغم من أنه عاد لاحقاً ليمارس دوراً مهماً في مجالات مختلفة).

مع مقدم شبه السلطوية والأداء القوي للحركة في الانتخابات البرلمانية العام 1989، وجد الإسلاميون الأردنيون أنفسهم وجهاً لوجه مجدداً أمام احتمال الانضمام إلى الحكومة. الردّ بالنسبة إلى جناح مهم، وإن كان صاخباً، كان بسيطاً: «جماعة الإخوان المسلمين وأي نظام لا يطبق الإسلام لا يمكن أن يكونا في خندق واحد» هذه التعليقات ومثيلاتها تتكرر في: محمد عبد القادر أبو فارس، صفحات من التاريخ السياسي للإخوان المسلمين في الأردن (عمان: دار القرآن، 2000).. (لكن، بالنسبة إلى أغلبية الحركة، المسألة كانت تكتيكية لاأيديولوجية، بيد أن هذا مع ذلك جعل المسألة أصعب. فالحركة لا تمتلك الخبرة لتطوير استراتيجية واضحة حيال مسألة الاشتراك في الحكومة. وعلى الرغم من أن وزراء الإخوان خدموا لبرهة وجيزة، إلا أن الحركة استنتجت أنها لم تكن مستعدة بالكامل لهذه التجربة وأنها تخاطر بأن يتم استلحاقها أو بأن تتقوّض معارضتها لبعض السياسات (خاصة القضايا المتعلقة بالنزاع العربي - الإسرائيلي ومفاوضات السلام التي كانت تجري آنذاك في إطار مدريد).

منذ اللحظة التي فقدت فيها الحركة مواقعها الوزارية، باتت مسألة المشاركة في الحكومة بالنسبة إليها محض نظرية (وهذا كان رحمة في نظر بعض الأعضاء). فمع توقيع معاهدة السلام الأردنية - الفلسطينية، بات من غير المحتمل كثيراً أن تُدعى جبهة العمل الإسلامي إلى المشاركة في الحكومة أو بأنها يمكن أن تقبل مثل هذه الدعوة. لكن، تجب الملاحظة هنا أن الحركة لم ترفض هذه الخطوة من حيث المبدأ، وأن بعض القادة أشاروا إلى أن وجود معاهدة السلام قد يمنعهم فقط من قبول مناصب قد تتطلب منهم التعاطي مع مسؤولين إسرائيليين.

وداعاً للسلاح؟

ثمة قلة من الحركات قد تُواجه خياراً آخر أصعب من السؤال عما إذا كان يجب نزع السلاح. من بين الحركات التي ندرسها هنا، وحدها حماس لديها جناح عسكري كامل ونافذ في الوقت الراهن، بيد أن جماعة الإخوان المسلمين كان لديها «الجهاز الخاص» الذي ضمّ بعض العناصر شبه العسكرية في الأربعينيات والخمسينيات، والمسألة طُرحت بشكل أقل إلحاحاً في الأردن والكويت. وفي أي نقاش مع القادة الإسلاميين، تُثير مسألة العنف والجناح العسكري دفاعاً ساخناً: فعدا حالي فلسطين والعراق، يفي القادة بقوة أي تأييد

للولسائل العنفيه، لكنهم يدافعون بحزم عن حماس وعن ضرورة مقاومة الاحتلال في العراق وفلسطين. والواقع أن موقفهم يُشدّد عليه بقوة إلى درجة أنه قد يقود إلى نوع مختلف وأكثر إرباكاً من الدفاع حين يطرح موضوع الحزب الإسلامي العراقي (الذي تعتبره حركات الإخوان نسيباً لها لكنه تعاون مع البرنامج الذي تقوده الولايات المتحدة للمصالحة السياسية).

لقد داعب العديد من مجموعات الإخوان المسلمين بنشاط مسألة العنف في السابق. ف«الجهاز الخاص» التابع لجماعة الإخوان المصرية لا يزال يثير جدلاً سياسياً في مصر. وقادة الإخوان اليوم يتأرجحون بين التتصلل من نشاطات هذه المجموعة في السابق والإصرار على أن هذه النشاطات كانت غير مرخص لها من الجماعة أو مُبالغ فيها. لكن التأثيرات على السمعة كانت حادة إلى درجة أن المنظمة المصرية كانت تكافحها منذ أكثر من نصف قرن. ثم أن جماعة الإخوان المصرية ومنظمات إخوانية أخرى (بما في ذلك الأردنية) شاركت أيضاً في الجهود العسكرية ضد إسرائيل، لكن هذه لا تعيش أساساً إلا في ذاكرة الإخوان المكتسبة ولم تكرر منذ ستة عقود (ما عدا محاولة محدودة وقصيرة الأجل في الأردن للاصطفاف مع بعض الجهود الفلسطينية في أواخر الستينيات). أما جماعة الإخوان المسلمين السورية فقد تورطت في نزاع عنيف في السبعينيات والثمانينيات مع النظام هناك، بيد أن رواية الإخوان تتحدث عن أن المقاتلين الأساسيين كانوا مجموعات منشقة وأيضاً حكومة عدوانية بشكل غير طبيعي. وأخيراً، شكّلت جماعة الإخوان الكويتية بعض المجموعات لمقاتلة الاحتلال العراقي، لكن هذه العناصر تحولت بسرعة إلى النشاط السياسي السلمي حين تمت استعادة سيادة الكويت.

إن القضايا التي طُرحت من خلال إبداء الاستعداد لاستخدام العنف أو لتشكيل جناح عسكري، أقل أيديولوجية ولها علاقة أكثر بالسمعة والتنظيم. فالقضية الأيديولوجية محلولة بالنسبة إلى معظم الحركات: إذ مهما صفت لحماس، إلا أن تفضيلها الأقوى في بلدانها هو العمل بالطرق السلمية في إطار النظام. بيد أن هذا الموقف الأيديولوجي يتدعم بالأكلاف العالية التي يفرضها وجود جناح عسكري على كلّ من الاتساق التنظيمي والسمعة. وهذا درسٌ تمّ تعلّمه بكلفة باهظة.

السمعة

الأكلاف على السمعة يمكن عرضها بشكل أفضل من خلال المشاكل التي اختبرتها جماعة الإخوان المسلمين المصرية. فمنذ معاودة ظهورها في السبعينيات، كرّرت الحركة مراراً وتكراراً وبشكل قاطع رفضها استخدام العنف في السياسات المصرية كوسيلة لتحقيق أهدافها. لكن الناشطين الإسلاميين الشبان في السبعينيات والثمانينيات غالباً ما انقسموا حيال هذه القضية. فهؤلاء الذين وافقوا على نبذ العنف انجذبوا نحو جماعة الإخوان؛ وأولئك الذين كانوا أقل قطعية انجذبوا نحو المجموعات الأكثر راديكالية. بالطبع، جماعة الإخوان تعرّضت إلى اختبارات: فأنصارها اعتقلوا وضُيق عليهم، والنظام لم يُظهر تردداً في استخدام البلطجة كما القوة المرخص بها قانونياً ضد نشطاء الإخوان. لكن الجماعة رفضت بثبات الرد بالمثل.

طالما أن الوضع على هذا النحو، لماذا إذاً تواصل مسألة العنف فرض نفسها كمشكلة على المنظمة؟ لأن الجماعة تستطيع السيطرة على سلوكها الراهن ولكن ليس على ماضيها: فإرث استخدامها للعنف في الأربعينيات والخمسينيات لا يزال يلاحقها في النقاشات العامة. ثم أن سمعة العنف لم تُنس من جانب أولئك الذين عارضوا الجماعة (أو حتى يشتبهون مجرد اشتباه بها). إذ إن وجود «الجهاز الخاص» في الأربعينيات والخمسينيات كان يُثار بشكل روتيني في عهد حسني مبارك لتبرير الاعتقالات واسعة النطاق. وفي العام 2006، فُسِّرَت مسيرة لفنون الرياضات القتالية قام بها أعضاء الجماعة الذين كانوا طلاباً في الأزهر على أنها دليل على إحياء المجموعة شبه العسكرية لدى الإخوان. كما أن الاعتقالات الدورية لقادة الإخوان ترافقت مع اتهامات غامضة ولكن مُتَّجَهة للجماعة بتأسيس جناح سرّي أو «قطبي». وفي الخارج، لم يعن تاريخ «الجهاز الخاص» الكثير بسبب دعم الجماعة الراهن لحماس في السياسات الفلسطينية؛ إذ إن تبني هذه الأخيرة لـ «المقاومة» العنيفة لا هو غامض ولا يثير الارتباك. وفي حين أن جماعة الإخوان المصرية تقدّم الدعم المادي والأخلاقي لحماس، إلا أنها تُصر على أن الظروف التي تواجه إخوانها الفلسطينيين مختلفة للغاية بحيث لا يوجد تناقض بين هذا الدعم وسلمية الحركة في الداخل المصري.

لقد كان ثمة حلقة مُفرغة أثارها صدام جماعة الإخوان العنيف مع النظام قبل نصف قرن. ولطالما عاد حكام مصر شبه السلطويين إلى هذا التاريخ لتبرير حملات القمع القاسية ضد الجماعة الحالية. وهذا فاقم من توجه قائم لدى الإخوان نحو السرية في عملياتهم الداخلية (على سبيل المثال، كانت الحركة تُبقي ترتيباتها الداخلية سرّية حتى فترة متأخرة. وبالمثل، حصيلة الانتخابات الداخلية العام 2010 للمجلس الاستشاري للجماعة لم يُكشَف النقاب عنها). ويوضّح قادة الإخوان أن إعلان الأسماء لا يؤدي سوى إلى تسهيل اعتقالهم؛ لا بل حتى مجرد الإعلان عن انتخابات داخلية كان يؤدي إلى موجة قمع. باختصار، كلما أصبحت الحركة أكثر انفتاحاً، كلما أعاد النظام المصري اكتشاف جذوره السلطوية الكاملة، ما يدفع الحركة ثانية إلى السرية. بيد أن هذه السرية تُشعل مزيداً من الشكوك لدى الأطراف الخارجية بأن الجماعة تستبقي شيئاً مثل «الجهاز الخاص» القديم، الأمر الذي يبرر القمع.

المنظمة

ثمة إرث داخلي آخر من تجربة جماعة الإخوان مع «الجهاز الخاص»، كانت له أهمية أكبر داخلياً: فالجناح المسلّح سرّي بالضرورة، ولذلك فهو يُجبر حركة كبيرة على محاولة توحيد حركة شعبية واسعة الانتشار مع جناح مسلّح صغير وخفي ومُدمج بإحكام.

وحين حاولت الحركة المصرية دمج الجناحين العام والسرّي، أدى ذلك إلى زعزعة التماسك التنظيمي (النصف الأول من الخمسينيات شهد صراعات بين أعضاء «الجهاز الخاص» ومن سعوا إلى حله). وقد استغرق الأمر نصف قرن للتغلب على المشكلة. وقد واصل المحاربون القدماء في هذه المنظمة داخل المنظمة ممارسة دور قيادي قوي في الجماعة واعتُبروا أحياناً عُصبة داخل دائرة محكمة الدوائر تُسيطر على الحركة. وقد مال هؤلاء إما إلى تجنّب أو التقليل من أهمية العنف الذي يستخدمه «الجهاز الخاص» [145] انظر على سبيل المثال تعليقات مهدي عاكف على الموضوع في مقابلة: «مهدي عاكف:

طلبت حواراً مع مبارك ألف مرة.. ودعه يحاول مرة» الشروق ، 13 شباط/فبراير 2009 ..بيد أن مثل هذا التجنب لم يهدئ من روع المُشكّكين. ومع ذلك، نتوء هذه المسألة في حالة اضمحلال الآن ولو بسبب عامل الوقت: فالمرشد العام للحركة من عام 2004 إلى عام 2010، مهدي عاكف، وهو عضو في الجهاز الخاص حين كان في العشرينيات من عمره، قد يكون آخر شخصية من هذا الجهاز حمل معه هذه الخلفية إلى المواقع القيادية.

بالنسبة إلى حماس، كانت القضايا التنظيمية حادة على وجه الخصوص. فالمنظمة، بالمقارنة مع حركات إخوانية أخرى، وُلدت لتقاوم. وفي حين أن قادتها يتحدثون أحياناً عن المقاومة بتعابير عامة للغاية، بسبب نشاطاتها السياسية والاجتماعية في وقت ما كشكلٍ من أشكال المقاومة، إلا أن حماس لا تترك ظلاً من الشك بأن العمل المُسلّح ضد إسرائيل مركزي لمفهومها للمقاومة. فالحركة تستطيع الانخراط في مراوغات أيديولوجية مُسببة حين تحاول تبرير استهدافها مدنيين إسرائيليين (مجادلة، على سبيل المثال، أن المدنيين هم عسكريون محتملون أو بأن حماس تستهدف المدنيين فقط كردّ على استهداف إسرائيل لمدنيين فلسطينيين)، لكنها لا تُبدي مثل هذا الخجل بإزاء نشاطها العسكري بشكل عام. والواقع أنه يبدو أن الفترات المديدة من توقّف النشاطات هي التي تُزعجها، حيث يُصر قادتها على أنهم ما زالوا منظمة مُقاومة على الرغم من الهدوء المؤقت.

تحظى نشاطات حماس المُقاومة بدعم كامل من نظيراتها من المنظمات. وتوضح الحركات الإسلامية في بلدان عربية أخرى أنه في حين أنها نبذت العنف، لأنه كما أبلغني قائد إخواني في الكويت «من خارج أدبياتنا التغيير باليد» (أي بالعنف) (المترجم .)، إلا أن هذه الحركات تدعم بإخلاص تماماً مقاومة الاحتلال الأجنبي.

كان لتضمين المقاومة في نشاطاتها وجعلها مركزية في هويتها، تأثيرات تنظيمية عميقة للغاية على حماس. فهي، أولاً ، عمدت في وقت مبكر إلى بناء جناح مُسلّح يستند إلى خلايا مستقلة لتجنب أن تؤدي الاعتقالات الواسعة إلى إعاقة المنظمة ككل. وهذه الخطوة ضمنت أن يكون للقادة العسكريين بعض الاستقلالية عن بقية المنظمة، الأمر الذي فاقم مشاكل التنسيق ومكّن بعض قادة حماس من توريث المنظمة عبر استخدام هذه الاستقلالية بطريقة طموحة. وعلى سبيل المثال، بدا أن عملية الاستيلاء على السلطة في العام 2007، كانت أوسع وأكثر وحشية مما توقّع البعض في الحركة. ثانياً ، مواصلة المقاومة يعني أن جزءاً من المنظمة سيبقى سرّياً، وهذه سمة شائعة لحزب سياسي في نظام سياسي مفتوح. ثم أن الحركة أقل شفافية في مراتب قيادتها وهياكل صنع القرار فيها، وحتى في عضويتها؛ وهذا يعود في جانب منه إلى أن شطراً منها سرّي. وأخيراً ، فإن احتفاظ حماس بجناح مُسلّح يعني أنه سيكون للحركة علاقات صعبة مع أي سلطة سياسية تسيطر على الأراضي التي تعمل فيها. وهذا كان صحيحاً مع السلطة الفلسطينية قبل أن تفوز حماس بالانتخابات البرلمانية، لكنه كان صحيحاً أكثر حتى مع السلطة الفلسطينية في ظلّ حكومة حماس: إذ إن هذا الوضع جعل من الصعب تحديد من يتحدث باسم الحركة، ويمكن أن يكون قد دفع السلطات السياسية إلى اتباع سياسات يضعها الجناح العسكري وليس العكس.

التأثيرات التنظيمية للمشاركة

كيف أثّرت الفرص التي وفّرتها المشاركة السياسية على تنظيم الحركات الإسلامية في الوطن العربي؟

إن حركة واسعة تُواجه مروحة من الخيارات التي استطلعتها في هذا الفصل، ستسعى في الأغلب إلى إرجاء القرارات التي تُلزم المنظمة كلياً بالمسار الحزبي، والمشاركة، والتسييس. كما أنها ستسعى إلى اغتنام الفرص التي تتضمن مضاعفات دائمة أقل. والحال أن الأكاليف التنظيمية للمشاركة التي تتجاوز العبث يمكن أن تكون باهظة. فمع قيام الأنظمة شبه السلطوية بإعادة كتابة قواعد المشاركة السياسية باستمرار، يكون من الأفضل غالباً تجنّب الالتزام العميق الذي لا عودة عنه (في شكل تصويت برلماني دقيق أيديولوجياً أو تشكيل حزب سياسي مستقل). وبالتالي، يُحتمل أن تكون الالتزامات بالمشاركة بطيئة وغير مؤكدة حتى حين يتم تبنيها. علاوة على ذلك، ربما تفضّل الأنظمة مثل هذا التردد، لأن الحركة التي تلتزم كلياً بالمشاركة لا تشي فقط بأنها تُركّز على الظفر بالسلطة السياسية، بل ربما يكون أيضاً من الصعب الضغط عليها.

وهكذا، وانطلاقاً من تقييم تجارب مصر والأردن والكويت وفلسطين، يجب أن نلاحظ وجود فكرتين متسقتين: الأولى، أن الحركات عموماً تتفاعل عبر إعادة تشكيل منظماتها لاغتنام أي فرصة انفتاح يمكن أن تعثر عليها، لكنها تميل إلى أن تفعل ذلك ببطء وقد تُظهر بعض التوترات الداخلية. والثانية، أن الحركات غالباً ما تحسب حساب خط الرجعة، فتعمل لحماية نشاطاتها غير السياسية ولضمان أن أهداف الحركة لم تُنسب بسبب الانخراط في العملية السياسية.

اغتنام الفرص

الحركات الإسلامية تغتنم أحياناً الفرص بخفة ورشاقة، وأحياناً أخرى بعد تدارس وتداول، وأحياناً ثالثة بخلاف وجدال. بيد أنها في كل الأحوال تغتنم الفرص. وهذا يمكن أن يتّضح في كل المجالات التي نوقشت في هذا الفصل.

أولاً، في ما يتعلّق بالمشاركة، كل الحركات هنا تفاعلت مع الانتخابات شبه السلطوية بطرح عدد أكبر من المرشحين. في بعض الحالات ستقاطع الحركة (كما فعلت جماعة الإخوان المسلمين المصرية في عامي 1990 و2010 وجبهة العمل الإسلامي الأردني في عامي 1997 و2010). لكن، حتى وهي تفعل، يُصر القادة على أن ما يدفعهم إلى مثل هذه الخطوة المتطرّفة هو تطلّعات انتخابية محدّدة لا المعارضة الأيديولوجية للانتخابات. وحدها حماس رفضت المشاركة استناداً إلى أسس أوسع (تم تبرير مقاطعتها للانتخابات البرلمانية العام 1996 برفض الحركة لاتفاقات أوسلو)، بيد أن هذه الخطوة أثارت معارضة داخل الحركة وأسفرت عن تشكيل حزب منشق، وتم التراجع عنها في الوقت المناسب في الانتخابات البرلمانية للعام 2006. كما تعمل الحركات عموماً لتحديد مدى مشاركتها بما يتوازى مع الفرصة، لكنها تتجادل داخلياً (وأحياناً بعنف) حول طبيعة هذه الفرص.

ثانياً، تتقدم الحركات للحصول على وضعيّة الحزب كلما كان في مقدورها ذلك ووفقاً لأي إطار قانوني قائم. فالأردن سمح بالأحزاب، وكانت جبهة العمل الإسلامي أول حزب

يتشكّل في ظل نظام الأحزاب الأكثر ليبرالية للعام 1992. والكويت تتسامح مع الأحزاب لكنها لا تمنحها الشخصية القانونية، ولذلك تعمل حدس في شكل رسمي لكن غير معترف به. وفلسطين تسمح بالقوائم الانتخابية، وشكّلت حماس لائحة «الإصلاح والتغيير» للمشاركة في الانتخابات. كما أن مصر شبه السلطوية سمحت للأحزاب نظرياً لكنها قيّدتها في الممارسة ومنعت الأحزاب الدينية. ولذلك قررت جماعة الإخوان المسلمين المصرية نظرياً أن في وسعها تشكيل حزب لكنها أرجأت تنفيذه عملياً إلى أن تصبح البيئة الدستورية والقانونية والسياسية أكثر تسامحاً (كما حدث أخيراً في العام 2011).

ثالثاً، الحركات الإسلامية تشكّل تحالفات. وهي تفعل ذلك بتؤدة وحذر شديدين، ولكن بثقة متنامية أيضاً. قبل الانغماس في حمأة السياسات بكثافة، تحاشت الحركات الإسلامية قيد الدراسة هنا الحلفاء عموماً. إذ بقي القادة مقتنعين بأن هذا لن يُسفر سوى عن استقراز السلطات؛ كما أنهم كانوا جَزَ عين من السلوكيات والتوجهات اللاإسلامية للمجموعات غير الإسلامية وخائفين من قوة الأطراف اليسارية أو القومية. هذه المجموعة من المواقف جعلت الإسلاميين أحياناً (كما في الأردن في الخمسينيات وصولاً إلى السبعينيات وفي الكويت بين الستينيات والسبعينيات) يبدون في العديد من البلدان موالين أكثر منهم معارضين. ولكن، مع تنامي قوّتهم وحجمهم وفقدان قوى المعارضة الأخرى لقدر كبير من حيويتها وقواعدها المنظمة، والأهم مع بروز إغراء السياسات شبه السلطوية، أصبحت الحركات الإسلامية أكثر تقبلاً للتحالفات العابرة للأيديولوجيا، وإن غالباً من منطلقات ذات طبيعة تكتيكية. وفي الوقت الراهن، اليساريون والقوميون (والليبراليون أيضاً) هم الذين يخشون قوة الإسلاميين لا العكس. ثم أن الإسلاميين، وخلال توسيع بروزهم في صفوف المعارضة، عزّزوا بوضوح موقعهم كقوة متجذّرة في المعارضة.

رابعاً، الحركات الإسلامية سمحت للكتل البرلمانية بأن تطوّر بعض الاستقلالية وبأن تنتهج أجندة تشريعية أوسع. فقد اقترح نواب الإخوان المسلمين في مصر قوانين لجعل الهيئة التشريعية أكثر استقلالية؛ ونواب جبهة العمل الإسلامي الأردنية اشتكوا من ارتفاع أسعار السلع الأساسية؛ وحدس الكويتية لاحقت قضايا تتعلق باستخدام الأموال العامة؛ وحماس استخدمت الفترة القصيرة التي تمتعت فيها بأغلبية تشريعية لتطوير أجندة واسعة خاطرت بالابتعاد كثيراً عن «المقاومة» والمواضيع الدينية التي كانت هي الحافز الرئيس للحركة منذ تأسيسها.

خامساً، الحركات التي ناقشناها هنا قبلت فكرة المشاركة في الحكومة. صحيح أن هذه بالنسبة إلى جماعة الإخوان المصرية بقيت مسألة نظرية فقط، إلا أنها تعززت حين أبدت الحركة استعدادها لتأييد التجديد لحسن مبارك لولاية ثانية العام 1987. والأردن عيّن وزراء إسلاميين في الحكومة، على الرغم من أن هذا حدث قبل تأسيس جبهة العمل الإسلامي. وحدس كانت تقبل المناصب الوزارية بين الفينة والأخرى، كما أن حماس شكّلت حكومة في العام 2006.

في ما يتعلّق بالعنف، كل الحركات قيد الدراسة هنا تتصلّلت منه في سياساتها المحلية. فجماعة الإخوان المصرية شكّلت «الجهاز الخاص» خلال تجسّدها العملي الأولي، لكنها بعد ذلك أنكرت أي نية لإعادة إحيائه. وداعبت الجماعة الأردنية فكرة دعم الهجمات الفلسطينية على إسرائيل في أعقاب حرب عام 1967، لكن دورها كان محدوداً للغاية ثم

سرعان ما أُغلق هذا الملف. وجماعة الإخوان الكويتية نظّمت مقاومة مسلّحة قصيرة الأمد ضد الاحتلال العراقي، لكنها أُلقت السلاح فور إجبار القوات العراقية على الانسحاب. وحماس أصرّت على أنها ستوجّه سلاحها إلى صدر إسرائيل فقط وليس إلى مواطنيها الفلسطينيين، وهو موقف عُلق في حزيران/يونيو 2007 حين استولت الحركة على غزة. كما أنها قبل ذلك وجدت نفسها منغمسة في اشتباكات مع فتح وباقي الفصائل الفلسطينية. وبالتالي، موقفها بإزاء مثل هذا العنف الداخلي يبقى مُربكاً ودفاعياً؛ حيث يُصر قادة حماس على أنهم لجأوا إلى العنف بتردد شديد ودفاعاً عن النفس فقط. وفي بعض الأحيان، لكن ليس في كل الأحيان، كان مثل هذا الإدّعاء يبدو مشروعاً.

الاستثمار لكن ليس الالتزام

إذا كانت الحركات الإسلامية تغتتم الفرص، إلا أنها تحتفظ بخط الرجعة أيضاً. فمزايا المشاركة السياسية في مشهد شبه سلطوي حقيقية لكنها يمكن أن تُسحب في أي وقت. وعلى أي حال، كان قادة الحركات يُصرّون على أن مشروعهم هو خطة شاملة وبعيدة المدى لإصلاح المجتمع، وليس لممارسة السلطة السياسية غداً. ونتيجة ذلك، نادراً ما كانت التغييرات التنظيمية التي أشرنا إليها تتم من دون شروط أو مع التزام دائم بانتهاء مسار سياسي صرف. وها نحن الآن نأتي إلى التحوّط والشروط المتعلقة بالقرارات التي اتخذت في مختلف المناطق التي تطرّقنا إليها في هذا الفصل. ففي كل منطقة أفسح الإسلاميون مجالاً لخطة الرجعة.

فأولاً، وفي ما يتعلق بالمشاركة، بات شعار «المشاركة لا المغالبة» مقبولاً على نطاق واسع بين الحركات الإسلامية بصفته الخيار الأكثر حكمة. الحركة الوحيدة التي كسرت هذه القاعدة كانت حماس، حين سعت إلى الحصول على أغلبية المقاعد البرلمانية. ويبدو أن هذا القرار اتّخذه قادة حماس بإهمال، وهو اعتُبر خطأ حتى من جانب الإسلاميين المتعاطفين معها في أماكن أخرى (سمعتُ قادة في مصر والأردن يُعبرون مباشرة عن الرأي بأن حماس أخطأت حين سعت إلى تحقيق النصر)؛ كما أن العديد من الإسلاميين آنذاك أطلّوا على القرار بصفته كارثة. بالطبع، القادة الإسلاميون يُحمّلون إسرائيل والولايات المتحدة وفتح والقوى الغربية المسؤولية عموماً عن هذا الخطأ، بيد أنه يبقى مع ذلك خطأ تلقّوا فيه درساً: ففي إطار المضاعفات الجانبية لنصر حماس، باتت الحركات الإسلامية الأخرى في الوطن العربي تُصر على أنها لا ترغب بالفوز في الانتخابات في أي وقت قريب.

ثانياً، فيما الإسلاميون شكّلوا أحزاباً في كل مكان سُمح لهم بذلك وفق الإطار القانوني القائم، إلا أنه لم يُسمح لهم في أي مكان بحيز كبير من الاستقلالية. (الإسلاميون المصريون تحرّكوا لتأسيس حزب بعد سقوط النظام شبه السلطوي فقط). فالاستقلالية الممنوحة لجهة العمل الإسلامي عن جماعة الإخوان الأردنية تقلّصت بالفعل؛ وحدها تتمتع باستقلالية أكبر لكن متاعبها الانتخابية في السنوات الأخيرة قادت إلى انبعاث دور مؤسسي جماعة الإخوان المسلمين؛ ولائحة حماس «التغيير والإصلاح» لم تتطور أبداً إلى شبه حزب. وحين يُسألون، يورد القادة الإسلاميون حزب العدالة والتنمية المغربي كنموذج إيجابي لدرجة أكبر من الاستقلالية التي حقّقها هذا الحزب عن الحركة الأم، لكن حتى

التجربة المغربية ليست نموذجاً لتجربة متكاملة في مجال النجاح الانتخابي والاستقلالية التنظيمية.

في حالة التحالفات العابرة للأيديولوجيات، فإن الاستعداد المتزايد لبناء الجسور، نادراً ما يتجاوز الخطوات التكتيكية الحذرة. فحيث تكون القوى غير الإسلامية ضعيفة، يشعر الإسلاميون أنه ليس لديهم سوى القليل ليربحوه، فيما تكون مخاوف غير الإسلاميين أكبر. وتجربة الحركات التي درسناها هنا تشي بأن الانخراط السياسي يرتبط بشكل وثيق بصعود قادة يسعون إلى إقامة علاقات وجعل التوجهات أكثر عمومية، لكن لم يحدث في أي مكان أن الفرص التي توفرها المشاركة سمحت لهم بالهيمنة على عملية صنع القرار في حركتهم. (سنتطرق إلى القضية الأعم حول التطور الأيديولوجي والالتزامات في الفصل السابع). كما لم يحدث في أي مكان أن برز قادة كانوا قادرين على بناء ائتلاف استراتيجي معارض عابر للأيديولوجيا وذي ديمومة. أما المحاولة الأكثر ديمومة التي حدثت في الكويت فكانت نتائجها ضحلة.

لقد دفعت المشاركة كل الجماعات التي تطرّفنا إليها هنا إلى الموافقة على منح بعض الاستقلالية لنواب كتلتها البرلمانية، بيد أن الأولى تميل إلى مواصلة الإمساك بتلابيب القرارات الرئيسية (مثل ما إذا كان يجب دعم أو حجب الثقة عن البرلمان). صحيح أن النواب والكتل البرلمانية منحوا الحرية الضرورية كي يتمكنوا من تطوير أجنادات تشريعية كاملة، وأحياناً بشكل كبير، إلا أن هذه الأخيرة، كما لاحظنا، تميل إلى أن تكون مكتملة بدلاً من أن تحلّ مكان التركيز الديني والثقافي التقليدي. علاوة على ذلك، لم تحاول أي كتلة فرض مواقفها على الحركة؛ وفي حالات نادرة حين كانت تبرز خلافات، كانت الحركة تحتفظ بهيمنتها. وعلى سبيل المثال، نجحت حماس كحركة في تقليص مبادرات بعض نوابها لتقديم إصلاحات أسلمة قانونية، لأنها كانت مقتنعة أن مثل هذه الخطوة سابقة لأوانها.

حين عُرضت فرصة الدخول إلى الحكومة كطرف صغير للغاية، لم يُبد أي من الحركات المذكورة حماسة لقبول ذلك. الحركة المصرية لم تواجه بعد مثل هذا الخيار؛ والحركة الأردنية قبلت الفكرة من حيث المبدأ لكنها تجنّبتها في الممارسة؛ وحسب الكويتية قبلت المناصب الوزارية لكنها ندمت في بعض الأحيان لذلك؛ وحماس الفلسطينية لم تُبد دلائل جدية على أنها كانت تدرس هذا الاحتمال قبل أن تجد نفسها منغمسة فيه بفعل نصرها الانتخابي العام 2006 (لكن، منذ هذه الانتخابات، أبدت حماس عناداً أكبر في التمسك بالسلطة حتى وهي تكرر القول، وبشكل غير مُقنع، أنها لا تسعى إلى الحكم كهدف في حدّ ذاته). ولذلك، حماس استثناء مهم، بيد أن شهيتها المتنامية للسلطة الحاكمة قلّصت شهية باقي الحركات.

في ما يتعلّق بالجنّاح العسكري، كل الحركات التي درسناها هنا (ومرة أخرى مع الاستثناء الواضح والمهم لحماس) أسقطت أي مداعبة لمثل هذه الفكرة قبل أن تتغمس في لجج العمل السياسي. ونتيجة ذلك، لم يُواجه أي منها في الواقع مسألة ما إذا يجب أن تُلقى سلاحها قبل خوض الانتخابات. وتجربة هذه الحركات تشي بأنه حتى الفرص المحدودة التي توفرها السياسات شبه السلطوية، كافية لإقناع الحركات بتكرار رفضها (وأحياناً بشكل متواصل) اللجوء إلى القوة في السياسات المحلية. بيد أن مثال حماس يشير أيضاً إلى أن المشاركة في

إطار مثل هذه الحدود قد لا تكون كافية لإقناع الحركة بنزع سلاحها. بكلمات أخرى، المشاركة شبه السلطوية لم تُظهر أي قدرة على نقض القرار ببناء جناح مسلّح؛ لكن حالما تنزع حركة سلاحها، فإن المشاركة النشطة قد تمنع عملية الارتداد مجدداً إلى التسلّح.

على الصعيد التنظيمي، تتفاعل الحركات الإسلامية بإيجابية، ولكن بالتدريج، مع الفرص شبه السلطوية. لكن، كيف تؤثر المشاركة في السياسات شبه السلطوية على تطورها الأيديولوجي؟ في الفصل التالي سنكتشف أن الأيديولوجيا تتّبع نمطاً شبيهاً بالتغيّر التنظيمي.

الفصل السابع: التغير الأيديولوجي للهو والالتزام

في العام 2005، سأل صحفي محمد مهدي عاكف، الذي كان مرشداً عاماً آنذاك لجماعة الإخوان المسلمين المصرية عما تحتاجه مصر أكثر من غيره. ردّ عاكف بكلمة واحدة: الإصلاح، ثم كرّر هذه المرة الكلمة مراراً للتشديد عليها. ادّعى عاكف أن «الحرية هي الركن الرئيس للنظام الإسلامي، وهي إن غابت لا يعود ثمة قيمة لشعار الإسلام هو الحل. إنه يصبح المشكلة لا الحل» محمد عبد القدوس، «المرشد العام لجماعة الإخوان المسلمين يؤكد للدستور: الآن.. الحرية هي الحل!»، الدستور (15 حزيران/يونيو 2005)، ص 8..

اختيار كلمة «الحرية» بدا غريباً، ليس فقط ببساطة لأن نقاد الجماعة بالكاد يعتبرونها قوة تحريرية، بل حتى أكثر لأن عاكف يحتضن هذا الشعار في وقت يُثير فيه ترويح رئيس أمريكي لـ «أجندة حرية» للشرق الأوسط ارتياباً عميقاً به في المنطقة. لكن الواقع أن «الحركة الأم» المصرية لم تكن الوحيدة في المعسكر الإسلامي التي تبذل جهوداً لثمّوضع نفسها كقوة للإصلاح السياسي. فخلال العقد الأول من القرن الحادي والعشرين، كان الناشطون الإسلاميون في طول المنطقة العربية وعرضها يُشدّدون على قضايا مثل الانتخابات الحرّة، وحرية الصحافة، واستقلالية القضاء، والحد من الفساد الرسمي، والإصلاح الدستوري، والفصل بين السلطات. مسألة الشريعة كانت تُطرح أحياناً لكن غالباً بشكل غامض، إذ بدأت الحركات تُعلن أنها لا تهدف إلى إقامة دولة دينية، بل «دولة مدنية لها مرجعية دينية» فقط. وقد باتت البيانات، والبرامج، والاقتراحات بالإصلاح السياسي كثيفة وسريعة من جانب الحركات الموجودة في البلدان العربية التي تسمح بالانتخابات.

في الأردن، طوّرت جبهة العمل الإسلامي وجماعة الإخوان اقتراحات إصلاحات سياسية تتوجت العام 2009 بالدعوة إلى ملكية دستورية. والحركة الدستورية الإسلامية الكويتية حاولت تشكيل ائتلاف إصلاحي، كما تحدّث قاداتها بهدوء عن ملكية دستورية. وحتى حماس، «حركة المقاومة الإسلامية»، طرحت مرشحين في الانتخابات التشريعية في العام 2006 تحت لواء «التغيير والإصلاح» وعدّلت شعار الإخوان المسلمين الانتخابي من «الإسلام هو الحل» إلى «الإصلاح هو الحل».

هذه الصيغة كانت صفقة رابحة إلى حدّ ما، إذ هي منحت الإسلاميين المزيد من الأصوات، على الأقل لبرهة. هذا علاوة على أن القضية المشتركة الخاصة بالإصلاح السياسي سهّلت إقامة بعض الائتلافات المحدودة مع قوى معارضة أخرى وأثارت اهتماماً دولياً. بيد أن الأداء الانتخابي القوي ولّد مخاوف قوية وإجراءات مضادة قاسية أيضاً. في مكان واحد فقط أدى ذلك إلى نصر: فلسطين، حيث فازت حماس بأغلبية برلمانية، وهي حصيلة لم تُدرك هي أنها في متناول اليد إلا قبل وقت قصير من عملية الاقتراع. لكن هذه المفاجأة لم تكن كلها مُفعمّة بالسُرور والحبور سواء لحماس أو للمتعاطفين الإسلاميين معها في الدول المجاورة، كما لاحظنا في الفصول السابقة.

وهكذا، في تموز/يوليو 2009، أوضح قائد في الحركة الإسلامية في مصر أنه في ظل الظروف التي كانت سائدة في ذلك الوقت، كان يجب أن يكون السقف الأعلى للحركة هو التنافس على ثلث المقاعد (والعديد من القادة رغبوا بأن يطرحوا عدداً أقل بكثير من المرشحين): إذ في حال فازت الجماعة بأكثر من ثلث المقاعد، ستكون قادرة على عرقلة

بعض الخطوات التشريعية وهذا يعني المشاركة في الحكم محمد مرسي، مقابلة خاصة، القاهرة، تموز/يوليو 2009، وسعد الكتاتني، مقابلة خاصة، القاهرة، آذار/مارس 2010 .. كانت جماعة الإخوان تحتضن آمالاً كبيرة بإمكان إصلاح المجتمع المصري بوسائل عديدة، لكن الوصول إلى الحكم لم يكن جزءاً من خططها الآنية.

لو أن الهدف الرئيس للإسلاميين هو الفوز بالانتخابات، لكان من السهل تفسير موضة الإصلاح. إذ إن قادة الحركات، الذين أدركوا وجود سلسلة من الفرص في كل أنحاء المنطقة، قد يسعون منطقياً إلى الاندفاع قُدماً للانضمام إلى موكب الإصلاح، ولتطمين المُشككين بأن أهدافهم محدودة، وأمنة، وجديرة بالحمد؛ وفي خضم ذلك يحصدون دعماً شعبياً من مجتمعات تُعاني من مشاكل متراكمة سببها أنظمة لا تخضع إلى المساءلة. بيد أن الفوز بالانتخابات لم يكن خياراً، ولا هو بالتأكيد أولوية آنية. وبعد فوز حماس، بذل العديد من الحركات في المنطقة جهوداً مضنية للتوضيح بأنها لا تتوقع أن تفوز بأغليات برلمانية، لا بل هي جعلت هذا الاحتمال مستحيلاً من خلال طرح عدد قليل من المرشحين.

هذه التوليفة من الخطوات في العقد الأول من القرن الحادي والعشرين، أي: طرح العديد من المرشحين ولكن نادراً ما يكون ذلك كافياً للفوز، وتطوير برامج انتخابية شعبية ولكن مع الإصرار على أن العمل السياسي هو جزء من الرسالة فقط، كانت مُحيرة قليلاً. لكن تاريخ النشاط السياسي للحركات السياسية أظهر العديد من الدوران والالتفاتات: في الكلمات التي تُستخدم، والأفكار التي يُشدد عليها، والبرامج التي تُطرح. فكيف، إذًا، في وسعنا فهم التغيرات الأيديولوجية والتطور البرنامجي للحركات؟ كيف يؤثر خوض الانتخابات في خطابها اللغوي ومواقفها؟

الأيديولوجيا، كما أشرنا في الفصل الثالث، يمكن أن تكون لزجة. والتحولت لها أثمان: فهي تخلق الشكوك لدى المنافسين والأنصار على حد سواء كدليل على عدم الإخلاص أو الانتهازية. والواقع أن القادة الإسلاميين يُصرّون على أنهم وحركاتهم مُتسقون ولا يحدون عن مبادئهم الثابتة. وحين بدأت أنا أسأل محمد مرسي، وهو قائد بارز في جماعة الإخوان المصرية، عن التغيرات في خطاب الجماعة خلال الجيل السابق، قاطعني لاستبعاد السؤال بتبرّم قائلاً: «التغير؟ أي تغير؟ كلمة «تغير» ليست في قاموسنا «محمد مرسي، مقابلة خاصة، القاهرة، تموز/يوليو 2009..

بالطبع، الحركات الإسلامية ذات الأجندات الأوسع لا تجد صعوبة في دخول المعترك السياسي، بيد أنها تبدأ بمواجهة أسئلة مزعجة حين تتجاوز عتبة اللهو بالسياسة. كيف تردّ؟ وبشكل أكثر تحديداً، كيف (وإلى أي مدى) تتغير أيديولوجيتها في ظل ضغوط المشاركة السياسية؟ خلال الانخراط في الانتخابات والسياسات الرسمية، يُواجه الإسلاميون بمطالب من مصادر متنوّعة. ومعظم الأطر الخاصة بفهمنا للأجندة الانتخابية، والأيديولوجية، وبرامج الأحزاب السياسية في الأنظمة الديمقراطية، يستند إلى الاعتقاد بأن هدفها هو توليفة من كسب الأصوات، والوصول إلى الحكم، وتشكيل السياسة العامة. لكن، ماذا إذا كان الفوز لا خياراً ولا أولوية فورية؟ كيف تُقرر الحركات التي لها أجندة عريضة لكنها لا تسعى ولا تتوقع ممارسة الحكم (على الأقل في المدى القصير) طرح برامجها؟ ماذا لو كانت هذه حركات أوسع مع أهداف أخرى، بعضها بعيد كل البعد عن السياسات؟ ما المكافآت التي إليها يتطلعون وكيف يتجاوبون معها؟

في الفصل السابق، درسنا التأثيرات التنظيمية للمشاركة السياسية في ظروف شبه سلطوية. وقد رأينا أن ثمة حركات مستعدة عموماً للقيام باستثمارات مهمة في العمل السياسي لكنها ترفض بعناد أي خطوات تتطلب التزاماً متواصلاً بمثل هذا النشاط. لكن، ما التأثيرات الأيديولوجية للمشاركة في مشهد شبه سلطوي، خاصة بالنسبة إلى حركة ذات أجندة واسعة تكون، كما رأينا في الفصل السابق، كارهة لطرح أجندتها جانباً لصالح استراتيجية هي سياسية أساساً؟

خلال إجابتنا عن هذه الأسئلة، سيكون مصدر معلوماتنا الرئيس هو البيانات الأيديولوجية للحركات نفسها: كتابات القادة، والمواقف والبرامج الرسمية التي تطرحها الحركات. هذه الوثائق تُثير في الأغلب بعض الشكوك لأنها لا تعدو كونها كلمات. لكن ليس الكلام وحده هو الذي يُصرف النظر عنه باعتباره ذي قيمة زهيدة، بل يمكن أن تكون بيانات الحركات الإسلامية هي نفسها غامضة ومربكة. فالعديد من البرامج تبدو وكأنها من عنديات لجان، وهي عادة ما تكون كذلك بالفعل. بيد أن هذه ليست أسباباً لصرف النظر عنها. فالغموض هو نفسه مؤثر على التوجهات السياسية للحركة، كما سنرى بعد قليل.

يُمكن الإطالة على البرامج بشكل أفضل بوصفها المكان الذي تُجبر فيه الحركة على مخاطبة أنواع متنوعة من الجمهور في وقت واحد. فهي يجب أن تنقل المعتقدات الجوهرية إلى أتباعها والتطمينات إلى المشككين. والبرامج، بعد أي شيء، هي محاولة لإرضاء أو تهديد الحكام، في الوقت نفسه الذي تستنهض فيه أنصارها. كما أنها مناسبة لأعضاء الحركة للتحدث مع بعضهم بعضاً واتخاذ قرارات حول موقفهم الجماعي، وأولوياتهم المباشرة، ومجموعة آرائهم المقبولة، ونقاط ارتكازهم الرئيسية في مجادلاتهم العلنية.

في هذا الفصل، سنقارب مسألة التغير الأيديولوجي في ثلاث خطوات. في الأولى، سندرس المقاربة الأيديولوجية العامة للحركات الإسلامية، مُشدّدين على القضايا التي يتعرّضون فيها غالباً إلى أكثر الضغوط لدفعهم إلى التغيير. وهذه المجالات تشمل الحقوق والحريات، والإسلام، وطبيعة المعارضة ومداها، والديمقراطية.

في الخطوة الثانية سنتفحص هذه الضغوط: من يطلب منهم الالتزامات الأيديولوجية وما نوعها. إن الحركات الإسلامية متجاذبة بحدّة، وأحياناً نحو توجهات مختلفة، من جانب كلّ من أتباعها، والرأي العام الأوسع، وقوى المعارضة الأخرى، والأنظمة. سنجهّد لفهم طبيعة هذه الضغوط عموماً ونطرح قضية الحقوق السياسية للمرأة في الكويت كتوضيح لكيفية عمل هذه الضغوط.

وأخيراً، سندرس كيف أن الحركات الإسلامية تتفاعل عملياً مع المشهد شبه السلطوي: ما التغييرات التي يُحتمل أن تقوم بها وما مدى عمقها، وهل يُحتمل على وجه الخصوص أن تلتزم بتغييرات أيديولوجية حين تعمل في بيئة شبه سلطوية؟ في كلّ من هذه المجالات الأربعة المذكورة سنتقصص كيف أن منظمة إسلامية محددة تتفاعل، وسنختار حركة كانت خاضعة إلى ضغط قوي أو مستدام على وجه الخصوص. إن الضغط القوي قد يكشف ربما الحد الأقصى من تأثيرات السياسات شبه السلطوية على أيديولوجية الحركات؛ فيما الضغط المُستدام سيسمح لنا بسبر غور هذه التأثيرات مع مرور الوقت. علاوة على ذلك، سنركّز على كيفية رد جماعة الإخوان المسلمين المصرية على الضغوط من أجل

الحريات؛ وكيف ردت الحركة الأردنية على الضغوط حول الإسلام؛ وكيف رد الإسلاميون الكويتيون على الضغوط حيال طبيعة ومدى معارضتهم السياسية؛ وكيف عالج حماس الضغوط حيال الديمقراطية.

عموماً، سنجد هنا نمطاً مشابهاً لما وجدناه في التغير التنظيمي: الحركات الإسلامية تتطور أيديولوجياً كاستجابة للضغوط السياسية، لكن أيديولوجيتها ليست طيعة إلى ما لا نهاية. فهي تُبقي معظم التزاماتها بإزاء مثل هذه المواقف في إطار عمومي، محتفظة بخطوط رجعة أيديولوجية، وخطابية، وحتى برامجية.

أولاً: مدى الرؤية السياسية الإسلامية

كما رأينا في الفصلين الرابع والخامس، موضعت الحركات الإسلامية نفسها بوسائل مختلفة. فالطبيعة العامة لأيديولوجيتها تؤدي إلى مرونة أيديولوجية، وهذا يسمح للقادة ببعض حرية الحركة ولكن ليس إلى ما لا نهاية. فالمشروع العام للحركات يبقى ثابتاً: إصلاح الفرد والمجتمع وفق التعاليم الإسلامية. بيد أن مثل هذا الإصلاح يمكن أن يأخذ أشكالاً مختلفة. فبعض المواقف السياسية واضحة: إذ إن التشديد العام على الإصلاح والمعارضة القوية للفساد هي مواقف سياسية سهلة على التنبئ لأنها لا تفرز سوى القليل من المعارضة، خصوصاً إذا لم تُضخ فيها مضامين تفصيلية.

لكن، وفيما تزيد الحركات انخراطها السياسي، تتعرض إلى ضغوط لتحديد أولوياتها وبرامجها بتعابير محددة. وقبل أن نتطرق إلى كيفية تجاوب هذه الحركات مع الضغوط، سنتفحص أربعة قضايا أصبحت مهمة على وجه الخصوص. وهدفنا هنا هو ببساطة فهم مروحة الآراء داخل الحركات الإسلامية، وإلى أين تمتد الرؤية الأيديولوجية لهذه الحركات.

1- الحريات والحقوق

تماوجت الحركات الإسلامية بين الدعم أو التحفظ على المجموعة الكاملة من الحريات والحقوق، وهي قضية مثيرة للجدل في السياسات العربية. وكقاعدة عامة، بدت الحرية السياسية، وخاصة حرية التعبير السياسي، بارزة في برامج الحركات الإسلامية. ونتيجة خبرتهم مع المضايقات الرسمية، والاعتقالات، والقيود على الحريات، كان القادة الإسلاميون يؤيدون بثبات الفكرة بأن الحقوق السياسية يجب أن تحترم وبأن الأنظمة العربية القائمة تقصر كثيراً في التزاماتها في هذا المجال.

كما برزت في بعض الأحيان الحقوق الاقتصادية في الخطاب السياسي الإسلامي. وفي حين أن الحركات الإسلامية ترتاب عموماً بالاشتراكية العربية وتحترم حقوق الملكية الفردية، إلا أنها لا تزال تظهر ميلاً قوياً نحو كلٍّ من الشعبوية والقومية في السياسة الاقتصادية؛ كما أنها كانت أيضاً متعاطفة مع الفكرة بأن للدول واجبات إيجابية خاصة بتوفير الحاجات الأساسية الدنيا لمواطنيه حول الفكر الاقتصادي الإسلامي، انظر Bjorn :

Olav Utvik, *Islamist Economics in Egypt: The Pious Road to Development* (Boulder, CO: Lynne Rienner, 2006)..

ومع ذلك، تأييد الإسلاميين للحريات والحقوق ليس مطلقاً. قد يتوق زعمائهم إلى بعض الحريات، بيد أنهم ليسوا ليبراليين بالكامل. فهناك على وجه الخصوص أربعة حدود مهمة لدعمهم للحريات الليبرالية:

الحد الأول أنهم فيما يدعمون إجراءات قوية لتحقيق الحرية السياسية، إلا أن تسامحهم مع حقوق الفرد يسقط بحدّة في المجال الاجتماعي (حيث من الأرجح أن يشددوا على حقوق المجتمع والنظام الموحى به سماوياً أكثر بكثير من حق الفرد في السلوك وفق قيمه ومعتقداته الشخصية).

الحد الثاني هو أن حماية الحرية الفئّية كانت قضية ناتئة بالنسبة إلى بعض الإسلاميين، خاصة حين تمتد إلى المجال الذي قد يبدو أن فيه كفراً.

الحد الثالث هو أن الحرية الدينية مُقيّدة غالباً. ففي حين أن الحركات الإسلامية تقبل أن يكون للجماعات غير الإسلامية مجموعة منفصلة من الطقوس والممارسات، إلا أن الطبيعة الإسلامية للمجتمع برمته تضع الحرية الدينية ضمن قيود محددة (مثل قصر مراكز الدولة العليا على المسلمين، وعدم الاعتراف بالارتداد عن الإسلام، والإصرار على أن الأفراد يمكن أن يختاروا اعتقادات معترفاً بها لكن هذا لا يجب أن يعني أن كل فرد حر في وضع ما يشاء من الممارسات التي يرغبها أو ترغبها). في كل هذه المجالات، يؤكّد القادة الإسلاميون على أنهم لا يخرقون الحريات الفردية، بل يجهدون لأن يضمنوا فقط أن هذه الحريات تُمارس بطريقة لا تُثير الفوضى الاجتماعية، وتُدعّم القيم اللاأخلاقية، ولا تقود إلى تشويه صورة الدين.

الحد الرابع والأخير يُصِر على الإطالة على الدعاوات لإطلاق حريات المرأة من خلال منظور يستند إلى الشريعة. فقانون الأحوال الشخصية، على سبيل المثال، يجب أن يستند إلى مجموعة من الالتزامات المتبادلة ولكن ليس المتشابهة بين الزوج والزوجة؛ وقانون العائلة يجب ألا يكون محايداً بين الذكر والأنثى تجدر الملاحظة إلى أن أحكام الشريعة هي نقطة الانطلاق لكل قوانين الأحوال الشخصية لدى المسلمين في الوطن العربي؛ الحركات الإسلامية لا تطلب تغييرات هنا بقدر ما تُصِرّ على الالتزام بالتفسيرات السائدة. وهي أظهرت استعداداً للبحث في تعديلات في قانون الأحوال الشخصية لكن غالباً ما ترفض بقوة أي تغييرات تشعر أنها تستند إلى تفسيرات واهية للإرث القانوني الإسلامي.. وبالمثل، فإن مستويات الاحتشام في المظهر والسلوك العامين ينطبق على الرجال والنساء، لكن هذه المستويات ليست متشابهة. وبالنسبة إلى العديد من الإسلاميين، فإن القيود الأقدم التي تحفظ مناصب محددة لسلطة الرجال (أساساً رئيس الدولة وأحياناً القاضي) يجب أن تُشكّل مضمون الممارسات الراهنة.

لكن، وبالرغم من كل هذه القيود والحدود، يمكن ملاحظة وجود تغيّر تطوري بطيء في العديد من الحركات الإسلامية: إذ هناك الآن بوضوح راحة متزايدة في طرح مطالبها وفق تعابير تستند إلى الحقوق. وهذه الحركات قد تكون لديها أسباب لها مرتكزات دينية لتبنّي مواقف محددة، بيد أنها كانت تتعلّم أن تطرح هذه المطالب بطريقة أقل إقصائية. وكزع سياسي، على سبيل المثال، يمكن طرح غطاء رأس النساء كواجب ديني أو كقضية حرية دينية (أي أن النساء اللاتي يرغبن بالحجاب يجب ألا تعوقهن سلطة الدولة عن ذلك). وقد

أظهرت الحركات الإسلامية في الوطن العربي دلائل على تحوّل تشديدها نحو النوع الأخير من الزعم حين شعرت أنه له صدى أوسع.

2- الإسلام

الحركة الإسلامية التي لم تُعد تُحدّد بعض الأدوار للإسلام في الحياة العامة، قد لا تعود حركة إسلامية؛ وهذا تطور لم يحدث في الوطن العربي من طريق التشبيه، مثل هذه الحركة يمكن رؤيتها في المسار الذي اتبّعتة الأحزاب المسيحية الديمقراطية لأوروبا الغربية في العام 2009، حيث طرح الحزب المسيحي الديمقراطي الألماني برنامجاً انتخابياً تضمّن فقط إشارة مقتضبة للغاية إلى الطبيعة المسيحية لرؤيته، هذا إضافة إلى إشارات عابرة إلى أهمية الكنائس أيضاً. ويمكن القول أن حزب العدالة والتنمية التركي اتّبع مساراً مشابهاً، على الرغم من أنه من الدقة أكثر وصفه بأنه ائتلاف يشمل عنصراً إسلامياً مهماً، كما يشمل عنصراً مستعداً للعمل في إطار علماني مُجاز رسمياً (وإن بعد إعادة تكييفه). وي طرح حزب الوسط المصري نفسه بسياق مشابه. ولأن هذا الحزب لم يُمنح الاعتراف القانوني في نظام مبارك، فقد عززت البيئة القانونية القاسية ميل الحزب إلى تقليل التركيز على الطابع الإسلامي المُحدّد لمقاربتة. وحين مُنح الحزب الوضعية القانونية العام 2011، أصبح الميل للتشديد على الطبيعة «المدنية» لا «الدينية» لأيديولوجيته متكرّساً بعمق. كان حزب الوسط هو الذي مهّد الطريق أمام صيغة كونه «حزباً مدنياً ذا مرجعية إسلامية» التي تبنتها لاحقاً جماعة الإخوان المسلمين، على الرغم من أن هذا التعبير فسيح في معانيه. وحين تدخل الحركة الإسلامية المعتزك السياسي، ستنتقل تعريفاً من فهمها للمبادئ الإسلامية لتطوّر برنامجها. وبشكل أكثر طموحاً، قد تُصير هذه الحركة على أن تدعم الدولة هذه المبادئ وأن تُجسّدّها. وإذا ما وضعنا في الاعتبار الإرث الغني جداً من التشريع الإسلامي ومركزية الشريعة الإسلامية للعديد من مفاهيم السياسات الإسلامية الدراسات حول دور الشريعة الإسلامية في الفكر الإسلامي المعاصر تنامت إلى حد كبير. وقد حاولت أن أساهم في هذا المجال من العمل في :

Shari'a and State in the Modern Muslim Middle East, International Journal of Middle East Studies , vol. 29, no. 3 (1997), pp. 359-376;
Islamic Constitutionalism in Theory and in Practice, in: Eugene Cotran and Adel Omar Sherif, eds., Democracy, the Rule of Law and Islam (The Hague: Kluwer Law International, 1999), and Debating the Islamic Shari'a in the 21st Century: Consensus and Cacophony, in: Robert Hefner, ed., Shari'a Politics: Islamic Law and Society in the Muslim World (Bloomington, IN: Indiana University Press, 2011).
سنرى أن الحركات الإسلامية انجذبت حتى الآن نحو خيار تقديم برنامجها السياسي بوصفه إنفاذاً للشريعة، أو على الأقل أنه يستند بكثافة إليها.

لكن، ماذا يعني التشديد على الشريعة الإسلامية في الممارسة العملية؟ في العقود المُبكرة، كان القادة الإسلاميون يميلون إلى التركيز على القضايا الرمزية العامة (مثل تحبيذ البنود الدستورية التي تُعلن أن الإسلام هو الدين الرسمي للدولة، أو أن يُطلَب أن يكون رئيس الدولة مسلماً)، وعلى تحويل القواعد المستندة إلى الشريعة إلى قوة قانونية مُلزِمة في حفنة من المجالات الواضحة للغاية (كحظر بيع الكحول في الكويت). هذه الجهود جذبت الكثير

من الاهتمام إلى درجة أنها غالباً ما أغفلت تكيفاً كامناً يتمثل في أن النظام السياسي القائم (أحياناً ملكي، وأحياناً جمهوري، ولكن دائماً يكون الجزء الأكبر من القانون مرعي الإجراء مشتقاً من مصادر غير إسلامية) نادراً ما ينازع. وحتى حسن البنا نفسه قبل الدستور المصري بصفته متسقاً مع الشريعة، ولم يرفض سوى بعض القوانين المحددة انظر: مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1970)، ص 170 - 174 و 215 - 218.. وحين بدأت بعض الحركات الإسلامية بالضغط لفرض لغة دستورية أقوى نوعاً ما (مُعلنة أن أحكام الشريعة الإسلامية هي «مصدر رئيس» للتشريع ولاحقاً الـ «مصدر الرئيس») كانت المضاعفات العملية لمثل هذه الخطوة محدودة للغاية، خاصة إذا ما كان إنفاذ البنود متروكاً للهياكل الدستورية القائمة هذا الجهد بدأ في سوريا لكن سرعان ما انتشر إلى مناطق أخرى. حول سوريا، انظر: رضوان زيادة، الإسلام السياسي في سوريا (أبو ظبي: مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية، 2008)..

لكن في الخمسينيات، بدأ بعض القادة بالتحرك في وجهة أكثر طموحاً، مدفوعين بأربعة تطورات في مصر. الأول، تدهور العلاقات بين النظام والإخوان المسلمين، ما أدى إلى مواقف أقل تكيفاً. والثاني، أن تحقيق الاستقلال القضائي الكامل (الذي تمثل في العام 1949 في إلغاء المحاكم المختلطة) وتطور لوائح قانونية شاملة جديدة، فتحت احتمالات أوسع وأطلقا نقاشات واسعة حول العلاقة السوية بين الشريعة الإسلامية والإطار القانوني. التطور الثالث أن النظام المصري بدأ يتدخل باطراد في المسائل الدينية (دامجاً على سبيل المثال محاكم الأحوال الشخصية مع قضائتها المدربين على الشريعة بالنظام القضائي المدني). وأخيراً، أدى نمو جماعة الإخوان المسلمين إلى ضمها محامين وحتى قضاة بارزين كرسوا اهتماماً كبيراً للعلاقة السوية بين الشريعة والنظام القانوني المصري.

وواقع أنه خلال أوائل الخمسينيات، بدأت تتبلور هذه المواقف ثنائية القطبية، وتجسدت بقاضيين بارزين انضموا إلى جماعة الإخوان. الأول، عبد القادر عودة، جادل بأن المسلمين مُلزمين ليس ببساطة بتجاهل القوانين التي تخالف الشريعة، بل بمقاومتها أيضاً: «الشريعة الإسلامية هي الدستور الأساسي للمسلمين، وكل ما يتفق مع هذا الدستور صحيح وكل ما يخالفه باطل، مهما تغير الزمان وتطورت الآراء في التشريع، لأن الشريعة جاءت من الله من طريق النبي ((ص))، كي يعمل بها في كل زمان ومكان» عبد القادر عودة، الإسلام وأوضاعنا القانونية (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1985)، ص 62. القاضي الثاني، حسن الهضيبي، أصر أيضاً على جعل النظام القانوني المصري متوافقاً مع الحدود الشرعية الإسلامية، بيد أنه كان مرتاحاً مع كل البنود البرلمانية والليبرالية تقريباً في النظام الدستوري المصري. كما أنه انحاز إلى وجهة نظر عريضة ومُتسامحة للقانون الإسلامي، مُشدداً على أن التطبيق يجب أن يكون تدريجياً وبتأويل يتناسب والظروف الراهنة لاحظ الهضيبي، على سبيل المثال، أنه قيل أن الخليفة عمر علّق عقوبة السرقة خلال فترة المجاعة. وبالمثل، إذا ما كانت الأوضاع الاقتصادية قاسية، فإنه لا يجب تطبيق الجملة الواسعة من العقوبات الجرمية بشكل آلي. وهذا المثال برز كطريق معياري لتأكيد الأحكام الجرمية للشريعة، فيما هي تتجنب أي تلميح إلى أنها يجب أن تطبق فوراً. حول موقف الهضيبي بإزاء القضايا القانونية والدستورية، انظر كتابه: دستورنا (القاهرة: دار الأنصار، 1978). أنا ممتن لباربرا دولنر للفت انتباهي لهذا الكتاب القصير. وهي تعتقد

أن وضعه له علاقة بالنقاشات حول صياغة دستور مصري جديد بعد العام 1952. مثل هذا التوقيت يفسّر وجهة نظر الهضيبي غير الملحاحة حيال الفسحة التي يجب أن يتركها الدستور للإسلام. وفي مقابلة من الفترة نفسها، بلور الهضيبي بعض المبادئ (مثل انتخاب القادة والتعليم الإجباري) التي يجب أن تكون في الدستور المصري، داعماً بذلك ضمناً فكرة النص الدستوري حتى في داخل إطار شرعي إسلامي (روز اليوسف، 27 كانون الأول/ديسمبر 1952، ص 7.. هذه المقاربة الأوسع، التي كانت الأكثر نفوذاً في خاتمة المطاف بين دوائر الإخوان حين عاودت الجماعة البروز في السبعينيات، تُصرّ على أن تكون القواعد القانونية الإيجابية متطابقة مع الأهداف العامة للشريعة الإسلامية، وألاّ تخرق القواعد المستندة إلى الشريعة والتي هي واضحة وموثوقة بشكل لا جدال أو لبس فيه هذا الموقف بالكاد قصر على جماعة الإخوان، والواقع أنه أصبح قريباً من كونه محل إجماع. انظر دراستي: Debating the Islamic Shari'a in the 21st Century: Consensus and Cacophony.. وهذا سمح بالتأييد الفعلي لفكرة «الدولة المدنية ذات المرجعية الإسلامية»، وهي صيغة حظيت برواج بين الإسلاميين خلال العقد الأخير.

إن عودة والهضيبي يمثلان قطبين اثنين في الجدل الداخلي، لكن كان ثمة تأثيرات أخرى على أيديولوجيا الحركات الإسلامية قيد الدراسة. ففي الأردن، على سبيل المثال، مقاربة حزب التحرير (الذي أسسه أيضاً قاض، لكن هذه المرة في المحاكم الشرعية الفلسطينية والأردنية، والذي ابتعد عن مقاربة الإخوان المسلمين) قد تمّ تبيينها من قبل بعض الأجنحة في جبهة العمل الإسلامي (برنامج حزب التحرير السياسي يُصر على أن الحاكم الرشيد، وهو عموماً الخليفة المُستعاد، يُطبّق الشريعة، والبرنامج ينصح بالصبر فقط إذا لم يكن مثل هذا الحاكم موجوداً). وفي العديد من البلدان، كانت الحركات السلفية، بالتزامها الصارم بالنص، نافذة. ومثل هذه الحركات تميل إلى تركيز اهتمام أكبر على القوانين والممارسات المناسبة، واهتمام أقل ببنى الدولة وسياساتها. والحال أن راديكالية عودة في داخل جماعة الإخوان المسلمين أفسحت المجال أمام مقاربة متميزة قادها سيد قطب. إذ إن هذا الأخير هو من أبدى تصلباً حيال المتطلبات لاتباع الأحكام الإسلامية بصرامة وشدّد على ضرورة إصلاح الفرد ومجموعة صغيرة من الطليعة كخطوة أولى، بدلاً من التركيز على التغيير السياسي الفوري. بالطبع، كان إعلان قطب أن كل المجتمعات القائمة جاهلية، راديكالياً للغاية بالنسبة إلى معظم الحركات الإسلامية، لكن تشديده على الفرد والمجموعات كان متطابقاً للغاية مع طرق جماعة الإخوان، ونفوذ قطب لا يزال مستمراً لهذا السبب أعضاء جماعة الإخوان الذين يسعون إلى مصالحة احترامهم لسيد قطب مع رفض التكفير على أن هذا الأخير وجّه انتقاداته إلى المجتمع ككل ولم يُنِدِّد بأفراد معينين بعينهم..

إن مختلف المواقف داخل الحركات الإسلامية عموماً لا تتواجه مع بعضها بعضاً في تناقض منطقي. فالكل يتفق على أن شكل الحكم الإسلامي يجب أن يستند إلى المعايير الإسلامية وأن يعمل وفقاً لأحكام الشريعة. بيد أن هذا الموقف الغامض، وعلى الرغم من أنه قادر على اجتذاب دعم شعبي واسع في معظم المجتمعات العربية، يمكن أن يُطبّق بالعديد من الوسائل المختلفة. أما الاختلافات فهي تُركّز على قضيتين: ما الذي يجب تطبيقه ومن قبل من:

أولاً، ما مضمون القانون الإسلامي؟ بعض الناشطين ربما يُركّزون أكثر على اتباع خطى الهضيبي جزئياً، ويشدّدون أكثر على المبادئ العامة (فيتحدّثون غالباً عن مقاصد الشريعة

وضرورة تأويل الأحكام الشرعية من خلال الاعتماد جزئياً على فهم وإدراك المصلحة العامة) وليس على خرق المفاهيم الشرعية الإسلامية الواضحة. وهم يُصرون غالباً على أن الشريعة يجب أن تُطبّق بطريقة لا تشكّل عبئاً على الأفراد والمجتمع، ويستشهدون بمبدأ الوسطية لدعم مقاربتهم العامة. بيد أن الآخرين أكثر تطلباً بكثير وأكثر تمسكاً بالنص في مقارباتهم. فكما سمعت مرة من أحد السلفيين، لماذا يتعيّن شقّ طريق وسط بين الحق والباطل؟ لماذا نترك الاعتبارات السياسية أو الفوائد الاجتماعية تؤثر في إرادة الله وتعاليمه؟

ثانياً، صوت مَنْ هو السلطوي؟ وما الدور النسبي للجمهور العام المسلم، والفقهاء، والمؤسسة الدينية الرسمية، والهيكل والإجراءات الدستورية (كالبرلمانات والمحاكم)؟

إن تحوّل هذه الأسئلة إلى مسائل صعبة ومعقّدة بالنسبة إلى الحركات يعود في جزء رئيس منها إلى انخراطهم السياسي المتزايد. فالحركة الاجتماعية الواسعة، لا تحتاج بالضرورة إلى تحديد موافقها، بيد أن حزباً سياسياً محتملاً له طموحات في البرلمان والحكم يُتوقع منه غالباً (ويُدفع) إلى تحديد أي قوانين يرغب في سنّها.

3- إلى أي مدى الولاء، إلى أي مدى المعارضة؟

أحياناً، كانت قوى المعارضة الأخرى تعتبر الحركات الإسلامية في مصر والأردن والكويت قريبة للغاية من الأنظمة، وأحياناً أخرى وُصفت هذه الحركات بأنها الأكثر صخباً في انتقادها للنظام. ثم هناك حركات عبّرت الخط الفاصل لتتحوّل من المعارضة الموالية إلى تشكيل أجنحة مُسلّحة. بيد أن مسألة الموالاة والمعارضة ليست مجرد تموضع تكتيكي، بل هي تتضمن أبعاداً أيديولوجية دقيقة: إلى أي مدى يجب أن تُقدّم الحركة الإسلامية نفسها كداعم للنظام القائم، وإلى أي مدى تزعم أنها تقدّم رؤية بديلة؟

إن الحركات الإسلامية الخارجة من رحم جماعة الإخوان، تُظهر بوضوح نمطاً متشابهاً في الدول العربية. والحركة الأصلية وسليلتها في الدول التي ندرس هنا بدأت حياتها إلى حدّ كبير كحركات اجتماعية، وتربوية، وخيرية سعت إلى إقامة علاقة ودّية مع الأنظمة. وبعد فترة من هذا النوع من النشاط، أدى نمو هذه المنظمات إلى بعض الانخراط السياسي الأوّلي. لكن هذا الانخراط كان محدوداً وهو استهدف أساساً تعزيز دور الإسلام في الحياة العامة والنقاشات السياسية. وفي حين أن هذه الحركات اتخذت موقفاً إسلامياً في مثل هذه المشاركة وقد تكون نقدية للغاية لبعض السياسات أو الممارسات، إلا أنها عموماً لم تكن بطبيعتها مُعارضة بشكل حاد.

في بعض البلدان الإسلامية التي احتفظت فيها المنظمات الإسلامية ببعض الحرية (على غرار الكويت والأردن)، تطوّر تنافس مع القوى السياسية الأخرى التي كانت أقل دينية بطبيعتها وغالباً ما كانت يسارية. مثل هذه الحالات كشفت هذه الحركات أمام التهمة (وأحياناً عن حق) بأن للإسلاميين علاقة تفاضلية مع الحكومة. (حتى في الحالة الفلسطينية، برز نقد مشابه بأن الإسلاميين مُنحوا معاملة تفاضلية من جانب إسرائيل التي كانت تسعى إلى زعزعة الحركة الوطنية الفلسطينية). بيد أن مثل هذه العلاقة، التي كانت

مراقبة وحتى تحت الاختبار وليس علاقة دافئة، تحلّت في كل مكان وُجِدَتْ فيه، وتحول الإسلاميون بشكل أكثر وضوحاً نحو المعارضة.

في الدول العربية الأقل تسامحاً مع المنظمات الاجتماعية المستقلة، لم يكن ثمة مجال تحرّك عموماً للحركات الإسلامية، وهي غالباً ما كانت تتعرّض إلى القمع العنيف (كما حدث في مصر في الخمسينيات والستينيات وفي العراق وسوريا في ظل حكم البعث ابتداءً من الستينيات). وفي الحالتين السورية والمصرية، دفع الصدام بين الحكومة السلطوية والمعارضة الإسلامية بالبعض في هذه الأخيرة إلى الانخراط في العنف السياسي. بيد أن معظم المشاركين المتصلبين في المجابهة المسلحة لم يكونوا في الأغلب أعضاء، بل أولئك الذين تركوا أو تنصّلوا من مظلة الحركة الأوسع، لأنهم كانوا مقتنعين بأن هذه الأخيرة كانت مغالية في حذرها ومحافظتها.

التحول من السلطوية إلى شبه السلطوية في بعض الدول العربية، أدى إلى تسامح أكبر مع الحركات الإسلامية، على الرغم من أن هذا حدث في إطار «خطوط حمراء» غامضة ومتلقبة باستمرار. في مثل هذه المجتمعات، اتخذ الإسلاميون عموماً مواقف معارضة حادة، لكنهم حاولوا أيضاً تكييف مشاركتهم مع الحقائق السياسية القائمة، والتشديد على طبيعتهم السلمية، واستعدادهم للعمل داخل الألفية القانونية القائمة.

4- الديمقراطية

مروحة النقاشات حول الديمقراطية بين القادة الإسلاميين حول الديمقراطية أصغر بكثير في الحقيقة مما هو متوقع أحد الأعمال المثيرة للاهتمام حول هذا الموضوع هو: عمرو الشوبكي، محرر، إسلاميون وديمقراطيون (القاهرة: مركز الأهرام للدراسات السياسية والاستراتيجية، 2004).. (فالحركات الإسلامية قيد الدراسة هنا نادراً ما رفضت الديمقراطية انطلاقاً من اعتبارات أيديولوجية، وهي غالباً ما دعمتها بقوة. في مراحلها المبكرة الأولى، كان البرنامج السياسي للحركات على نمط الإخوان المسلمين يركّز على معارضة الإمبريالية ودعم القضية الفلسطينية؛ وهو خصّص اهتماماً أقل للقضايا الداخلية الخاصة بالحوكمة، لكنه كان مُستعداً للمشاركة في الانتخابات البرلمانية. وفي الوقت الراهن، أصبحت معظم الحركات نصيراً قوياً للإصلاح السياسي؛ كما أن الدعوات في خلال العقدين المنصرمين إلى الديمقراطية باتت جزءاً عادياً، وحتى في بعض الأحيان حجر الزاوية، في برامجها.

بيد أن الحركات الإسلامية لم تتباين فقط في درجة دعمها للديمقراطية، إذ برزت مع الوقت ثلاثة اختلافات في مواقفها:

الأول، أن بعض الحركات كانت غامضة ومتناقضة حيال كلمة «ديمقراطية»، ليس بسبب معارضة استخدامها، بل لتفضيلها استعمال تعبير له مضامين إسلامية أكبر، أبرزها الشورى. لكن التردد حول استخدام تعبير الديمقراطية انحسر بشكل ملحوظ في أوساط الحركات الإسلامية في السنوات الأخيرة.

ثانياً ، الحركات الإسلامية تباينت إلى حدّ كبير في مواقفها بإزاء الأنظمة غير الديمقراطية. إذ هي اتخذت كل موقف ممكن، من التكيف إلى التنديد الصاخب.

ثالثاً ، في حين أن تعبير الديمقراطية خلق تناقضاً وتردّداً في بعض الأحيان، إلا أن فكرة المشاركة كانت بمثابة عقبة كأداء أكبر بكثير. والواقع أنه كان أسهل بكثير على الحركات الإسلامية تقبّل الآليات الديمقراطية من التعاطي مع التعددية السياسية. فحسن البناء، مؤسس جماعة الإخوان المسلمين، أبدى عدم ثقة وارتياباً بالحزبية انطلاقاً من الخوف بأنها ستقسم الجماعة الإسلامية، هذا على الرغم من أنه لم يعامل الأطراف الموجودة على أنها غير شرعية. علاوة على ذلك، يبدو أن الحركات الإسلامية التي اختارت تشكيل هيئات سياسية متميزة، كانت تتجنّب تعبير «حزب» (على الرغم من أنهم ليسوا وحيدى عصرهم في هذا التمتع)، مفضّلة تعابير مثل «الجهة» أو «الحركة». بالطبع، عدم الثقة بالحزبية ليست خصيصة إسلامية، بل هي تضرب جذورها عميقاً في بعض تلاوين الفكر الليبرالي وخاصة الجمهوري. لكن في حالة الإسلاميين، التردّد في ما يتعلق بالأحزاب السياسية له تلاوين ديني ينبع من قلقهم بأن أمة المؤمنين (وبالتالي ربما مواطني الدولة - الأمة) يجب ألا يُقسّموا وألا يُشجعوا على وضع مصالح الفرد والمجموعات فوق المصالح الجمعية. لكن المقاومة للحزبية انحسرت بين معظم المجموعات الإسلامية في غضون السنوات الأخيرة، لكنها لم تختفِ.

ثانياً: ضغوط الانفتاح: الإبحار بين الفرص والتهديدات

فرضت البيئة شبه السلطوية التي برزت في الوطن العربي في أواخر القرن العشرين، مع تسامحها غير المتناظر حيال التنظيم والنقاشات ومُقتها الثابت لفكرة السماح بانتخابات تنافسية كاملة، ضغوطاً أيديولوجية متنوّعة على الحركات الإسلامية التي ترغب في انتهاج أهداف أوسع وفي اغتنام أي فرصة تُعرض لممارسة النشاط السياسي أيضاً، لا تكون كل الأطراف مهمة ولا تكون المطالب المفصّلة من الحركات أيضاً بعيدة كثيراً عن النضالات اليومية حول السياسات وشكل الحكم. وحتى حين تنفتح هذه الأنظمة، يتنامى عدد الأطراف المهمة بالتزامات محددة من جانب الإسلاميين.

1- الساعون إلى الالتزامات

هناك أربعة أطراف مهمة في الظروف شبه السلطوية:

الأول ، الأتباع الأساسيون، الذين انجذبوا إلى الحركة بسبب اعتناقها مبادئ دينية وأخلاقية واضحة. وهؤلاء يريدون أن يوقنوا بأن الانخراط السياسي لن يدفع القادة إلى بيع أرواحهم من جهتهم، يمكن للقادة الإسلاميين أن يبدووا مرونة كبيرة في تأويلهم للتعاليم الإسلامية وحتى للشرعية، لكن الأتباع سيُطالبون بألا تتغيّر مواقفهم حول مثل هذه القضايا بسرعة بسبب النفعية السياسية. كما أنهم يريدون من القادة بلورة رؤية اجتماعية واضحة والدفاع عنها، وسيطلبون إلى إرشاد حازم حيال قضايا الفضائل الدينية في الحياة العامة. والحركة الإسلامية التي تنسى ذكر الله، والقرآن، والشرعية الإسلامية، أو التي يبدو أنها تُفرغ فهمها للإسلام من أيّ مضمون شرعي، تُظهر لهم على أنها تافهة حين تثير المواضيع الإسلامية. ثم أن الحركة التي ترغب في تحفيز أتباعها الأساسيين أو لا تشعر بحاجة أو فرصة

للتواصل مع قواعد شعبية جديدة، ستجد نفسها على الأرجح مُجبرة على إبداء اهتمام وثيق بهؤلاء الاتباع.

ثانياً ، قد لا يعترض الجمهور الأوسع، أي ذلك الذي ليس معادياً للدعوات إلى القيم الإسلامية لكنه أيضاً ليس منخرطاً في الحركة، على الخطاب الديني وقد ينجذب إلى حركة تكون قادرة على إبداء روح الاستقامة والتقوى. لكن مثل هؤلاء الأنصار المحتملين سيرغبون بالتزامات عملية لتلبية حاجات القواعد، وبانتهاج سياسات عامة في مجالات مثل الصحة وتوفير الوظائف والنزاهة. قد يكون للقضايا الشعبية (وربما خصوصاً الوطنية) صدى أيضاً مع أولئك الذين هم متعاطفين محتملين ولكن غير منخرطين. مثل هذه المواضيع قد تأخذ في الأغلب تلاويين دينية، لكنها لا تستطيع أن تكون قصراً عليها لئلا تبدو غير فعّالة. فالحركة التي تسعى إلى أن تقوم بأداء فعّال في الحلبة الانتخابية، حتى ولو لم تكن تستهدف الفوز، قد تشعر منطقياً بانجذاب نحو طرح التزاماتها البرنامجية في صورة أكثر عمومية وعملية.

ثالثاً ، ستضغط الحركات الأخرى (على الأقل تلك التي ليست دينية بطبيعتها)، من أقلية دينية، وحركات نسائية، وقوى غير حكومية، للحصول على التزامات محدّدة حول الحقوق والحريات الليبرالية. وهي قد ترضى بملاحظات عادية لفترة محدودة من الوقت، لكنها ستطالب بعد ذلك بأجوبة عن أسئلة على قضايا عديدة: من حجاب الوجه إلى الرقابة. بالطبع، قلّة من الحركات الإسلامية ستستقطب العديد من الأصوات من هذا المعسكر، لكن تطمين مثل هذا الجمهور له مردود: فهو عادة بطاقة الحصول على الاحترام الدولي وعلى مستوى الحماية الذي قد يأتي معه. كما أنه يخلق بيئة أفضل لإقامة ائتلافات معارضة. وقد أظهرت الحركات الإسلامية في السنوات الأخيرة اهتماماً وحكمة في مقاربة كلّ من منظمات حقوق الإنسان، والباحثين الأجانب، وحتى الليبراليين داخل مجتمعاتهم.

و أخيراً ، ستطالب الأنظمة القائمة بالتزامات أيديولوجية أقل وعملية أكثر: هل ستحترم الحركة الخطوط الحمر الغامضة والمُتقلّبة التي تضعها الأنظمة؟ والأهم: هل ستقطع عهداً بالافتوز؟ والحال أن الخطوات نحو التطوّر الأيديولوجي الذي يوسّع الشعبية الانتخابية الإسلامية، قد تكون أكثر تهديداً بكثير من الجمود والتعصّب؛ ويشعر العديد من القادة الإسلاميين أنه ليس صدفة أن تستهدف الحملات الدورية في الأغلب (خاصة في مصر) الأفراد الذين يشحنون الرسائل الإسلامية بتعابير ليبرالية لأن مثل هذا الطرح له شعبية أكبر.

الالتزامات الديمقراطية بالنسبة إلى كل هذه الأطراف، ولكن إلى الأنظمة على وجه الخصوص، ليست القضية الأبرز كما يُعتقد غالباً. فالشكوى بأن الإسلاميين يحبّذون «رجل واحد، صوت واحد، لمرة واحدة»، زائفة بالبلاغة، لكنها لا تعكس عموماً معظم مخاوف النقاد. فمثل هذه الصياغة تتضمن الخوف من أن الإسلاميين سيمنعون إجراء انتخابات تنافسية ثانية، لكن معظم هذه القوى أكثر تركيزاً على ما قد يفعله الإسلاميون بنصرهم في الانتخابات الأولى. ويشعر الحكام وبعض قوى المعارضة بالقلق من أن الإسلاميين هم في الواقع ديمقراطيون للغاية (بالمعنى الضيق المتعلّق بتحبيذ حكم الأغلبية). وبالتالي، من شأن التزام إسلامي بعدم الفوز أن يكون أكثر تطميناً بالنسبة إلى أولئك القابضين على ناصية السلطة حالياً.

إن مجالات الالتزام الواردة هنا ليست متنوّعة وحسب، بل هي تتضمن أحياناً شحنة توتر. فالأنصار الأساسيون قد يتفاعلون بشكل إيجابي مع الشعارات المسيّلة للعبهم التي قد تنفّر جمهوراً أوسع وتُفزع الليبراليين والمراقبين الأجانب. والحال أن جهود التّطمين الإسلامية لليبراليين قد تُسبّب قلقاً في أوساط الدوائر الحاكمة من أن المعارضة ربما تُحاول تجاوز الحدود التي تفرضها شبه السلطوية. كما أن تطوير الشعبوية الاقتصادية قد يثير قادة المعارضة غير الإسلامية الذين سيخشون من أن الإسلاميين يرغبون في إفقادهم قواعدهم الشعبية بدلاً من تشكيل تحالفات عابرة للأيديولوجيات. مثل هذه الضغوط قد لا تدفع في اتجاهات متباعدة وحسب، بل إن الخضوع إلى أي منها بسرعة يستدعي اتهامات بعدم الإخلاص من المراقبين المُشكّكين واتهامات أخرى بالخنوع من الأنصار الأساسيين.

لقد تعلّمت الحركات الإسلامية مع الوقت كيف تطوّر التزامات لغوية منمّقة للترويج لتوجهات تستلهم الدين إلى الأنصار الأساسيين، وكيف تُطلق رسالة تسكين وتهدئة تستند إلى التسامح والمرونة إلى أولئك الذين هم أقل اقتناعاً بالرسالة المركزية. لكن زيادة الانخراط السياسي يؤدي إلى ضغوط لمزيد من التحديد. وبالنسبة إلى الحركات الإسلامية ومعارضيهما، الشيطان (مجازياً وحتى حرفياً) يكمن في التفاصيل. وبالتأكيد، سيكون من الصعب على الحركات خوض عباب هذه المياه الغدّارة.

2- حدس والحقوق السياسية للنساء الكويتيات

توفّر مسألة الحقوق السياسية للنساء الكويتيات صورة فاقعة لمدى تعقيد هذه الحسابات. فحتى العام 2006، كان محظور على النساء التصويت والترشح في الانتخابات البرلمانية. وقد وجد القادة الإسلاميون الكويتيون أن الكثير من العيون تراقبهم وتراقبهم حيال موقفهم من إزالة هذه القيود. وفي هذا الفصل سنستطلع كيف حاولت الحركة تجنّب إلزام نفسها بسبب الضغوط المتضاربة، وكيف اصطنعت موقفاً حذراً حين كان عليها في خاتمة المطاف اتخاذ موقف.

سعت حدس، في خضم جهودها لبلورة موقف من حقوق المرأة السياسية، إلى مخاطبة الإسلاميين (القلقين ممّا يعتبرونه تهديداً للقيم الاجتماعية والدينية)، والجمهور الأوسع (المُحبّذ عموماً، وربما بشكل كاسح، لحق الاقتراع للنساء)، وأيضاً لجسم ناخب كبير (النساء أصبحن، بعد منحهن حق الاقتراع العام 2006، أكبر جسم انتخابي). كما كان على حدس أيضاً أن تقلق من المنافسين في المعسكر الإسلامي (الذين بزّوها في مجال الولاء للتفسيرات المحافظة للإسلام) ومن النقاد الليبراليين (الذين كانت حقوق المرأة اختباراً لمدى استعداد الحركة لتكييف نفسها مع القيم الليبرالية). علاوة على ذلك، كان على حدس أن تتدبّر أمر علاقتها مع الأسرة الحاكمة التي تعهّدت بدعم الحقوق السياسية الكاملة للنساء. وبالتالي، وحتى لو كانت الحركة غير منضبطة بالكامل، إلا أنها ستواصل مجابهة متاعب جمة لبلورة موقف. وفي هذه القضية، لم تكن المبادئ في الواقع هي مشكلتها الكبرى. إذ إن العديد من قادة حدس لم يروا أي شيء مثير للاعتراض (لا بل حبّذ بعضهم) الحقوق السياسية للمرأة. (في المقابل، قواعد وأنصار حدس لم يرغبوا بأن تبدو الحركة متراخية في الدفاع عن الفضيلة).

حاولت حدس مواجهة هذه الضغوط بأن تمررها كما يُمرّر الخيط في ثقب الأبرة. قبل ذلك وفي العام 1999، كان الأمير (وربما جزئياً كاستجابة إلى ضغوط دولية) قد أصدر مرسوماً يسمح للمرأة بالتصويت قبل فترة قصيرة من الانتخابات. وهو بقيامه بذلك، كان يستند إلى بند دستوري يسمح له بإصدار مراسيم لها قوة القانون إذا ما لم يكن البرلمان في حالة انعقاد، شريطة أن يُقدّم هذه المراسيم إلى البرلمان في اجتماعه التالي. وقد كان في وسع حدس أن تقف ضد هذه الخطوة، ليس بالتطرق إلى هذه القضية نفسها، بل في القول أن الأمير أساء استعمال هذه الأداة القانونية المخصصة لحالة الطوارئ الوطنية فقط. وبدعم من حدس، أطاح البرلمان المنتخب حديثاً بالمرسوم.

هذا ترك الحركة طليقة من الملامة ولكن لأشهر قليلة فقط، حيث إن ناشطات حقوق المرأة واصلن، وأحياناً بدعم من الحكومة، الضغط على البرلمان في هذه القضية. وقد أجرت حدس مناقشات داخلية مكثفة وسمحت بالإعلان عن مختلف وجهات النظر، كما تشاورت مع مختلف السلطات الدينية. وفي خاتمة المطاف جادلت الحركة بأن معارضتها ثقافية أكثر منها سياسية، وأنها قد تقبل منح المرأة حق التصويت، لكنها كانت مترددة للغاية في ما يتعلّق بمنحها حق الترشّح للبرلمان أو تسنّم منصبى الوزير والقاضي. وقد عرض هذا الحركة إلى السخرية من أنها تقوم بتمييزات تافهة، وتحتوّل، وتساهل على المبادئ. بيد أن مثل هذه المناورات لا تستطيع أن تستمر طويلاً، خاصة وأن مسودات القوانين الفعلية طُرحت بالفعل على التصويت في البرلمان (هذا على الرغم من أن نواب حدس تمكّنوا في إحدى المراحل من الامتناع عن التصويت). وفي نهاية المطاف، وحين ووجهوا بتصويت على الحقوق السياسية الكاملة للمرأة، شعر نواب حدس بأنهم مضطرون لمعارضة الخطوة ربما خوفاً من خسارة أنصارهم الأساسيين.

والحال أن قادة الحزب تنفّسوا الصعداء حين خسروا وربحت النساء الحقوق السياسية. إذ إن هذه الهزيمة أزالَت مصدراً للشقاق وخفّفت الضغط على الحركة (وسمحت لها بحصد بعض الفضل حين عمد رئيس البرلمان الأوروبي الذي يبدو أنه لم يكن يعرف أن حدس عارضت الخطوة، إلى دعوة البرلمان إلى التصفيق لوفد زائر من برلمانيي حدس كتحية لخطوة البرلمان الكويتي). كما أن الحصيلة سمحت لحدس بالاستدارة بسرعة لتأطير قضية حقوق المرأة وفق شروطها الخاصة. إذ هي سرعان ما طوّرت تشريعاتها الخاصة بحقوق المرأة التي استندت إلى مفهوم أكثر أبوية منه ليبرالية لهذه الحقوق: حماية النساء من العمل في مهن خطيرة أو في وقت متأخر من الليل، وعرض دعم أولئك اللاتي يخترن الامتناع عن العمل خارج المنزل بهدف تربية الأطفال. هذه المجموعة من المواقف أغضبت بعض الليبراليين بوصفها إفساداً لفكرة حقوق المرأة نفسها، بيد أنها أثبتت أنها شعبية سياسياً، وجذبت الدعم داخل الحركة وخارجها، وسمحت لحدس بصياغة أجندتها الخاصة بدلاً من أن تبدو ببساطة على أنها عقبة لمزيد من التفصيل حول مقترحات حدس، انظر المنشور: «المرأة: رؤية وبرنامج عمل»، الذي أصدره الحزب في أيار/مايو 2008..

علاوةً على ذلك، تفاعل الحزب بسرعة مع البيئة الانتخابية الجديدة، فشكّل فروعه النسائية الخاصة ليضمن أنها ستشن الحملات الانتخابية بفعالية بين كل أعضاء الجسم الانتخابي الجديد. والواقع أن الحزب طرح كوتا داخلية للنساء في الهيئات القيادية التي كادت أن تكون اسكندينية في روحها. وقد قاوم الحزب فكرة ترشيح نساء من صفوفه (بالرغم من

أن بعض القادة أعربوا في مجالسهم الخاصة عن رغبةٍ بكسر هذا العائق)، بيد أنه لم يدفع ثمناً سياسياً بين الناخبات لمعارضته القانون الذي منحهن حقوقهن السياسية.

ولذلك، تُظهر قضية الحقوق السياسية للنساء كيف أن حركة إسلامية على غرار حدس تتفاعل مع ضغوط متناقضة: فالمسار المفضل هو تأطير وتعريف القضية وفق شروطها هي. وإذا ما فشلت في ذلك فقد تتبّع استراتيجيات التقادي والحدّاقة. وعلى سبيل المثال، حين تُواجه بضرورة اتخاذ قرار بسبب تصويت وشيك أو لأن ردّها اللّين بدأ يصبح مكلفاً على مستوى سمعة الحركة، فإنها ستتخذ موقفاً محدداً لكن كملاً أخيراً فقط. وفي حالة حقوق المرأة بالتحديد فإن الحركة اتخذت موقفاً ثم تحرّكت بسرعة لتغيير الموضوع.

إن مسألة حقوق المرأة في الكويت، تُعتبر مثلاً مفيداً على وجه الخصوص حول مدى تعقيد الضغوط، بيد أنها كانت غير عادية بمعنى واحد: القضية حُلّت. فمجالات التغيّر الأيديولوجي التي نهتم بها أكثر هنا هي تلك التي تتعلق أكثر بالإدارة وليس بالقرار الواضح. إذ إن الحقوق، والإسلام، والمعارضة، والديمقراطية، كلها مجالات تتطور مع الزمن.

ثالثاً: تفاعل الحركات الإسلامية مع المشهد شبه السلطوي

سنحاول في ما تبقى من هذا الفصل فهم كيف تتغيّر الحركات الإسلامية أيديولوجياً حول هذه القضايا الأربع في ظل ضغوط السياسات شبه السلطوية. وفي ما يتعلّق بالحقوق والحريات، سنسبر غور تطوّر جماعة الإخوان المسلمين المصرية؛ حيث إن هذه القضايا كانت مركزية في داخل الحركة وحولها طيلة العقدين المنصرمين. وفي ما يتّصل بالتغيّرات في الدور الأيديولوجي للإسلام، سندرس الأردن لأن علاقة جماعة الإخوان فيه مع مختلف الأطراف (الأنصار، والجمهور الأوسع، والمعارضة الأخرى، والنظام) تأطّرت جزئياً في سياق مواقف الحركة من القضايا الدينية. والكويت ستثبت أنها أكثر الأراضي خصوبة لفهم كيفية تأثير شبه السلطوية على التوازن بين الولاء والمعارضة، أساساً لأن الفرص التي توفّر لها للحركة تبدو كبيرة للغاية. وحماس ستقدّم مثلاً مثمراً لتطور المواقف نحو الديمقراطية لأنها الحركة الوحيدة التي فازت بأغلبية برلمانية.

1- مصر: الحقوق وسبيل التقهقر

واجهت جماعة الإخوان المسلمين المصرية منذ ولادتها تحديّ حياكة رسالتها بطريقة تتوافق مع الإطار الديني وتستقي منه، لكنها في الوقت نفسه تجذب، وتسترضي، أو تهديّ روع مختلف أنواع الجمهور الخارجي. فهل المشاركة السياسية الأوسع تُعزز التوجّه لدفع الالتزامات الأيديولوجية نحو منظور أكثر مرونة وعمومية؟ هل يعمل التفاعل مع العوامل السياسية غير الإسلامية (ربما على الطريقة الرولسانية (الرولسانية تبعاً لجون رولس (1921 - 2002)، وهو فيلسوف سياسي أمريكي أحيّا في كتابه الذي حمل العنوان نظرية للعدل، تقليد التعاقد الاجتماعي عبر المجادلة بأن كل أعضاء المجتمع قد يدعمون مبادئ العدالة نفسها في ظل ظروف تضمن الإنصاف وعدم التحيز (المترجم). (على تشجيع التوجّه الأوسع إلى المنطق والإدراك العامين بدلاً من الاقتصار على التوجّه إلى المعتقدات الدينية لأعضاء الحركة؟ وهل هذا التفاعل يُشجّع الحركات على الذهاب حتى أبعد من

الملاحظات العامة إلى الالتزامات الأيديولوجية المحددة حيال مختلف الحقوق والحريات، أو إلى العملية السياسية الدستورية؟ إن التجربة المصرية تشي بأن المشاركة شبه السلطوية كان لها مثل هذه التأثيرات، ولكن إلى حدٍّ ما فقط. فهي شجعت التحرك إلى عموميات أقل جموداً ولكنها أثبتت التزامات محددة. وهذا درس بأن جماعة الإخوان تعلّمت بشق النفس من خلال التجربة والخطأ. وحين توجّهت نحو لغة التهذؤ والعموميات ولكن بغموض، تمكّنت من موازنة مختلف الضغوطات. وحين فكّرت بالالتزامات أكثر تحديداً وتفصيلاً دفعت ثمناً وتراجعت بسرعة إلى الملاحظات العامة.

أ - السعي لدفع الجماعة إلى الإفصاح

يمكن أن يُدفع موقف الإخوان من الحقوق والحريات في توجهات أكثر ليبرالية أو أقل ليبرالية. فمن جهة، يمكن أن يقود الخطاب الديني لجماعة الإخوان المصرية الحركة إلى مجموعة من المواقف الإقصائية. ثم أن جماعة الإخوان في مصر تنتهج عموماً مفهوماً لسلطة الدولة يسندها إلى المصلحة العامة أكثر بكثير من حقوق الأفراد والمجموعات داخل المجتمع. وبالتالي، فإن القضايا الأخلاقية التي تتضمن على سبيل المثال احتساء الخمرة أو مسألة الجنسين، ليست مجرد اهتمامات خاصة بالنسبة إلى أعضاء الجماعة، بل هي مجالات مشروعة للسياسة العامة تسمح بفرض القيود على الأفراد. علاوة على ذلك، الإرث التاريخي للتشريع الإسلامي الذي تسعى الجماعة إلى الاستقاء منه عموماً يفترض (وغالباً ما يتطلب) أن يكون الحُكّام من الذكور. أما النساء فلهن حقوق في إطار الشريعة (وحماية شرعية حقيقية في الزواج والميراث)، لكن هذه الحقوق عموماً تستند إلى الافتراض بأنهن الطرف الأضعف. كما أن غير المسلمين يُمنحون الحماية ولكن حقوقهم بالطبع تقصر عن كونها مساواة مدنية كاملة.

من جهة أخرى، يمكن للجماعة أن تتراجع عن مثل هذه المواقف من خلال التصريح بدعمها العام للحريات، مُستدعية المبادئ العامة المستندة إلى الشريعة بدلاً من الأحكام المحددة، وعبر الإصرار على أن الحركة تحترم كل الحقوق والحريات الليبرالية التي لا تخالف التعاليم الإسلامية. ثم أن بإمكانها أن تُصرّ على أنه حتى في تلك القضايا التي ترشد تلك التعاليم السلوك فيها بطرق محددة، يجب اتباع سبل الإقناع لا القهر، وهي مقاربة تحترم حرية الأفراد في الاختيار. كذلك، يصرّ قادة الإخوان عادة على أنهم يقبلون النص الدستوري المصري، حتى وإن كانوا يقترحون أحياناً إدخال تعديلات عليه لزيادة تلاؤمه الإسلامية.

وهكذا من المرجّح أن يعمد خصوم الإخوان في مصر إلى التفحص الدقيق لبيانات هؤلاء الأخيرين حيال مواقفهم من المسائل الصعبة المتعلقة بحقوق المرأة، والمواطنة لغير المسلمين، والقيود الثقافية. ومن غير المحتمل أن يهدأ روع هؤلاء الخصوم عبر البيانات العامة حول قضايا سهلة نسبياً تتعلق بالعملية السياسية وبالتحديد بالحريات السياسية. إن المشكّكين يبحثون عن التحديد. وفي العام 1997 أشار مصطفى مشهور، المرشد العام للجماعة في ذلك الوقت، إلى المسيحيين المصريين على أنهم أهل ذمّة ويجب أن يدفعوا الجزية (أي مبادلة الحماية من الحكومة المسلمة بدفع ضريبة خاصة، وبالتالي التمتع بشيء أقل من المواطنة الكاملة)؛ وهو بيان يستشهد به نقاد الجماعة مراراً وتكراراً منذ ذلك الحين.

في ظل مثل هذه الضغوطات، ليس من المستغرب أن تعتمد الجماعة إلى الردّ. وفي تفحص مستفيض للموقف المتطور لجماعة الإخوان المسلمين بإزاء الديمقراطية، وصف كريس هارنيس (Chris Harnisch) وكوين ميشام (Quinn Mecham) قادة الإخوان بأنهم «يتحوّلون إلى القرآن لدعم التفضيلات السياسية المستخلصة من التجربة السياسية الأخيرة بدلاً من صياغة تفضيلاتهم السياسية نصياً» Chris Harnisch and Quinn Mecham, Democratic Ideology in Islamist Opposition? The Muslim Brotherhood's 'Civil State', Middle Eastern Studies , vol. 45, no. 2 (2009), pp. 195-196..

لكن، إذا ما كان السياق السلطوي للسادات ومبارك يُقدّم بعض الفرص لحركة مستعدة لتكييف تفضيلاتها السياسية مع الظروف السائدة، إلا أن الفوائد محدودة، وبالتالي، الالتزام الأيديولوجي الذي تثيره يحتمل أن يكون إحصائياً وليس محدداً. والقادة في هذا الصدد يتحرّكون ليس بفعل الجزرة، بل العصا أيضاً. تكتب منى الغباشي عن تطور الإخوان المسلمين:

الأنظمة السلطوية الانتخابية كما في مصر تُظهر أن تكيف الحزب لا يزال ممكناً وحتى مهماً، بيد أن هذا لا يعود إلى الخسائر الفادحة في أقالم الاقتراع فقط. بدلاً من ذلك، تتأقلم الأحزاب في الأنظمة السلطوية الانتخابية كي تدرأ عن نفسها حالة القمع وكي تحافظ على وجودها التنظيمي. إن هذا ليس سعيًا وراء الأصوات وفق «نموذج داونزيان»^٥ » Downsian Model الذي يقول أن الأحزاب السياسية تخلق وتختار سياساتها كي تحصل على أكثر الأصوات، بدلاً من اتباع أيديولوجية الحزب (المترجم .)، بل وراء «نموذج مايكل» حول الحفاظ على الذات، أي أن هدف الحزب في النظام السلطوي هو الحفاظ على الذات الذي يُعرّف بشكل عام على أنه يتضمن المناورة للحصول على النفوذ وتوثيق الصلة بالجمهور والقوى الدولية النافذة. وإذا ما كان الإخوان تفاعلوا بمرونة مع تهديدات وفرص بيئتهم السلطوية، فيمكن للمرء التكهّن إلى أي مدى هم قادرون على تكيف أنفسهم مع قسوة السياسات الانتخابية المفتوحة والحرّة التي لم يُشوّهها القمع Mona El- Ghobashy, The Metamorphosis of the Egyptian Muslim Brothers, International Journal of Middle East Studies , vol. 37, no. 3 (2005), p. 391..

التكهّن الذي تشير إليه الغباشي هو كما هو، أي أن الأنظمة في المنطقة الرمادية تميل إلى إنتاج حركات رمادية مستعدة للتلميح إلى الليونة الأيديولوجية، لكن بطريقة عامة فقط تقصر عن تقديم التزام مُكلّف. وحين تتحرّك هذه الحركات إلى مجالات محددة فهي غالباً ما تُدفع إلى العودة إلى الوراء.

أنتجت جماعة الإخوان المصرية، خلال اندفاعاتها المتزايدة الشجاعة في مجال السياسات خلال الثمانينيات والتسعينيات والعقد الأول من القرن العشرين، سلسلة من البرامج والوثائق المُصممة لتوضيح رؤيتها. وهي أخذت هذه الوثائق على محمل الجدّ تماماً: إذ إن هذه الأخيرة وفّرت لها الفرصة لبلورة مواقفها وأولوياتها. كما أن القادة أطلّوا عليها بوصفها شيئاً قريباً من الوثائق التعاقدية مع الناخبين، ليس لمجرد توضيح مواقف الإخوان فقط، بل لحمل أولئك الذين تم انتخابهم على الالتزام بها كتعهدات أيضاً. كان الإخوان

يعرفون ما يريدون أن يقولوا، ولم يجدوا مشقة في بلورة رؤاهم بالتفصيل حول مصر التي يتم إصلاحها سياسياً وبشكل يشابه بصورة متزايدة برامج قوى المعارضة الأخرى. والواقع أن التركيز على الإصلاح السياسي ازداد بروزاً في خطاب الإخوان، خصوصاً في أوائل القرن الحادي والعشرين. بيد أن مواقف الجماعة في قضايا التعبير الثقافي، والمواطنة، وعلاقة الجنسين، كانت تتحرّك ببطء أكثر (أو بكلمات أدق تتراجع إلى الغموض). وعلى سبيل المثال، وفي مجال الحريات الثقافية، كان نواب الإخوان يحملون الهراوات ضد الكتب التي تعتبر مسيئة للدين والأخلاق العامة. لكنهم، وفي الوقت نفسه، كانوا ينفون أنهم يضغطون من أجل فرض رقابة من لدن الدولة، ويجادلون بأنهم لا يرغبون بحظر فرض حظرٍ على عمل ما، بل وقف دعم الدولة لمثل هذه المواد فقط. (لكن، في بلد حيث الإنتاج الثقافي مدعوم من الدولة في شكل ما، يمكن للتمييز بين الرقابة وبين وقف دعم الدولة أن يكون أقل حدة (حول بعض الغموض والتناقضات في مواقف الإخوان، انظر: خليل العناني، الإخوان المسلمون في مصر: شيخوخة تصارع الزمان (القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، 2007)، الفصل 5..

وماذا عن حقوق المواطنة؟ هل سيُمنح كل المصريين المساواة الكاملة؟ أو، إذا ما كان الأمر سيتم بطريقة متّسقة مع الشريعة، ما هي المتطلبات والحدود المستندة إلى الشريعة؟

اضطّر قادة الإخوان خلال مقاربتهم لهذه الأسئلة أن يردّوا وفق إملاءات ضميرهم الخاص وتفسيراتهم للتراث الإسلامي، لكنهم علقوا أيضاً بين متطلبات الحاجة إلى الرد على مختلف القواعد الداخلية والخارجية. وقد أصبح تطوّرهم الأيديولوجي سهلاً أكثر بسبب الدور الذي مارسه مثقفون بارزون متعاطفون مع مشروع الجماعة الذين طوّروا مجموعة من التفسيرات للإرث القانوني الإسلامي أكثر قرباً من القيم الليبرالية. واستناداً إلى الاعتقاد بأن القانون الإسلامي مرن بطبيعته ومُصمّم كي يتكيّف مع مروحة منوعة من الظروف الاجتماعية والسياسية، لم يقدّم هؤلاء المثقفين فقط بالضغط على الحركة من الخارج ووفّروا مناخاً داعماً لتطوّرها الأيديولوجي وفق خطوط أكثر ليبرالية، بل هم طرّحوا كذلك مجموعة من المجادلات التي تم توظيفها في النقاشات الداخلية إحدى المعالجات الجيدة في اللغة الإنكليزية لفكر مثل هؤلاء المثقفين هو Raymond : William Baker, Islam without Fear: Egypt and the New Islamists (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2003)..

وهكذا، بدأ البعض في داخل الجماعة (لم يكن صدفة أن هؤلاء كانوا الأكثر التزاماً بالنشاط السياسي) بترداد بعض هذه المجادلات التي طوّرت خارج الجماعة. وحينها بدأت الحركة بتقليد حزب الوسط المنشق (انظر الفصل الخامس) لتدعو إلى «دولة مدنية ذات مرجعية دينية». كما بدأ عبد المنعم أبو الفتوح، القائد الأكثر تماهياً مع هذا التوجّه السياسي، بالمجادلة بأنه يجب منح المُلحدين الحريات الكاملة (على أن يحرموا من دعم الدولة فقط)؛ كما ادّعى أيضاً أنه لا يعترض أن يكون رئيس الدولة مسيحياً انظر أيضاً Bruce :

Rutherford, What Do Egypt's Islamists Want? Moderate Islam and the Rise of Islamic Constitutionalism, Middle East Journal , vol. 60, no. 4 (2006), pp. 707-731.

مفيد. وللمهتمين بقراءة أعمال المفكرين أنفسهم، عليهم استشارة: يوسف القرضاوي، دراسة في فقه مقاصد الشريعة (القاهرة: دار الشروق، 2006)؛ طارق البشري، الوضع

القانوني بين الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي (القاهرة: دار الشروق، 1996)؛ محمد سليم العوا، الإسلام والعصر: حوار محمد بركات (القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، 2007). في كتابه الأخير، على سبيل المثال، يطرح العوا مجادلة حول المواطنة وأيضاً الدولة الحديثة كمؤسسة بكونهما شيئين لم يواجههما الفقه الإسلامي ما قبل الحديث. وهو بهذا يبرّر الافتراق عن التقاليد القديمة في التشريع الإسلامي وينظر إليها على أنها محدودة تاريخياً وغير مناسبة للظروف الراهنة. انظر: عبد المنعم أبو الفتوح، مجددون لا مبددون (القاهرة: التطوير للنشر والتوزيع، 2005).. (لكن ليس الجميع في داخل الحركة كان مستعداً للذهاب إلى هذا الحد.

ب - البرنامج: دفع ثمن التحديد

بعد سنوات من إيطارها بالمطالب لتقديم إجابات مُحدّدة ومن اتهامها بأنها تتحدث بأصوات عديدة، بدأت جماعة الإخوان أخيراً بمحاولة الإجابة عن أسئلة تتعلّق بمواقفها، وبحلّ خلافات داخلية من خلال صياغة برنامج حزب. والواقع أن النزاع في جماعة الإخوان المصرية حول البرنامج الحزبي جدير بالدراسة ببعض التفصيل لأنه يُظهر صورة الصراع بين العموميات وبين الالتزامات المحدّدة في مشهد شبه سلطوي بطريقة سهلة على وجه الخصوص. وهذا بمعنى ما الاستثناء الذي يُثبت القاعدة: الجماعة دفعت ثمناً لاندفاعها إلى التحديد ولذلك تراجعت فوراً حلّت مسودة البرنامج لتفصيل أكثر مع عمر حمزاوي في Amr Hamzawy and Nathan J. Brown, The Draft Party Platform of the Egyptian Muslim Brotherhood: Foray into Political Integration or Retreat into Old Positions?, (Carnegie Paper 89, Carnegie Endowment for International Peace, January 2008). لاحظت في تلك الدراسة، أثارت مسودة البرنامج موجة عارمة من النقاشات في الصحافة المصرية. انظر أيضاً: Kristen Stilt, How is Islam the Solution? Constitutional Visions of Contemporary Islamists, Texas Journal of International Law , vol. 46 (2010), pp. 73-108..

مناسبة إصدار البرنامج هو الرد على سؤال افتراضي لم تكن الجماعة في حاجة إلى الرد عليه: ما المواقف التي يمكن أن يتخذها حزب ترعاه الجماعة؟ إن فوائد إصدار برنامج مفصّل لم تكن ملموسة، لكنها بدت جليّة بما فيه الكفاية في ذلك الوقت: فالوثيقة الشاملة قد تُظهر للرأي العام المصري أن الجماعة لديها برنامج كامل؛ وتطمئن النقاد في النخبة السياسية (وربما في الخارج) بأن الحركة مرتاحة في عالم السياسات الديمقراطية؛ وهي من جانبها تبدأ بحل الجدل داخل الحركة حول المسائل السياسية الضاغطة. بيد أن السعي إلى حصد كلّ من هذه الفوائد، حمل في تضاعيفه مخاطر: إذ إن الالتزامات المحددة قد تتقرّر بعض الأنصار، وتُغذّي ذخيرة النقاد غير الوديين، وتقسم الحركة؛ وكل ذلك من أجل حزب سياسي ليس في الوسع تشكيله في إطار القانون القائم. وحين بدأ تطوير وتوزيع مسودات البرامج، تجسّدت المخاطر لكن أيّاً من الفوائد لم تتحقق، الأمر الذي حفز القيادة على وضع المشروع على الرف بوصفه غير ملائم للبيئة السياسية المصرية.

في العام 2006 وأوائل العام 2007، التمس قادة الإخوان اقتراحات وأسئلة من أي مصدر متوافر دراسة كتبها مع زميلين من مؤسسة كارنيغي كرديّ، جزئياً، على التماس الإخوان

تقديم أسئلة. انظر: عمرو حمزاوي، مارينا أوتاوي وناثان ج. براون، «التساؤلات التي ينبغي على الحركات الإسلامية الإجابة عليها: جماعة الإخوان المسلمين المصرية كنموذج»، (دليل السياسات، مؤسسة كارنيغي للسلام الدولي، شباط/فبراير 2007 =) Amr Hamzawy, Marina Ottaway and Nathan J. Brown, What Islamists Need to Be Clear About: The Case of the Egyptian Muslim Brotherhood, (Policy Outlook, Carnegie Endowment for International Peace, February 2007).. مسودة برنامج. وفي صيف العام 2006، تم توزيع مسودة على عدد صغير من المثقفين من خارج الجماعة للحصول على ردود فعلهم وتعليقاتهم، بيد أن هذه المسودة سرعان ما سُربت، الأمر الذي أثار عاصفة من النقاشات داخل الحركة وفي المجتمع الأوسع، وحتى على الصعيد الدولي. والواقع أن المسودة كانت غاية في التفصيل حيال مروحة من المواضيع: من استقلال القضاء إلى السياحة والاتصالات عن بُعد؛ وهي اتخذت مواقف قوية لدعم الحقوق والحريات السياسية. لكن كان ثمة تفصيلان مصممان لجعل الوثيقة مُنسقة مع فهم القادة للمتطلبات الإسلامية هما اللذان كانا بؤرة النقاشات وأقنعا النقاد بأن التزام الحركة بالحقوق كان سطحيًا وضلًا. الأول، أن المسودة اقترحت إقامة مجلس من فقهاء الدين لتحديد متى تُخرق القوانين بوضوح بنود الشريعة غير الغامضة؛ والثاني، أن الوثيقة عارضت تسنم النساء وغير المسلمين بعض المناصب العليا في الدولة.

وهكذا وجدت الجماعة نفسها فجأة في خطوط الدفاع خلال النقاش العام لوثيقة لم تكن قد أقرتها بعد. كما أنها هي نفسها كانت منقسمة بعمق (وعلمًا) حول مدى تخفيف القيود الأيديولوجية في هذه المجالات حين يتم تحويل المسودة إلى وثيقة نهائية. وعلى سبيل المثال، جادل أولئك الأكثر ميلاً للعمل السياسي بأن حصر رئاسة الدولة في فئة الذكور المسلمين أصبح في آن عتيقاً (الأفكار المستندة إلى الشريعة في هذه المجالات تطورت لخدمة سياقات مؤسسية مختلفة للغاية، وذلك قبل بناء الدولة الحديثة) وغير ضروري سياسياً (ليس من المحتمل أن يفوز مسيحي أبداً بالرئاسة في انتخابات ديمقراطية). بيد أن ضخ بنود ليبرالية أكثر في مثل هذه القضايا في وثيقة مسودة لاحقة للبرنامج قد يُنظر ليس بعض أعضاء القيادة فقط (الذين اتهموا زملائهم بأنهم نسوا الشريعة)، بل أيضاً العديد من عناصر القواعد الشعبية. وكما قال قائد في جماعة الإخوان المسلمين: «قدّمنا المسودة الأولى إلى الجميع وقبلنا الانتقادات وأجرينا تعديلات. لكن ليس في مقورنا إرضاء الجميع» طارق صلاح ومنير أديب، «الإخوان» يؤجلون إعلان برنامجهم «المعدل» خوفاً من «الانشقاقات»، المصري اليوم، 2009/6/29..

وبالفعل، لم يرضَ الجميع. وفي خاتمة المطاف، قامت الجماعة بثلاث خطوات رداً على النقاشات العامة للبرنامج:

الأولى، التنصّل من مجلس الفقهاء الدينيين ووضع ثقتها بالمحكمة الدستورية العليا لتنفيذ المادة الثانية من الدستور (التي تنص على أن مبادئ الشريعة الإسلامية هي المصدر الرئيس للتشريع).

و الثانية، أشارت فيها الجماعة إلى أن الأمر يتعلق في المقام الأول بمنصب رئيس الدولة الذي هو مصدر القلق (وليس كل مناصب الدولة العليا) بالنسبة إلى الحركة؛ وبأن

معارضتها لأن تحتل امرأة أو شخص غير إسلامي المنصب جازمة. بيد أنها ألمحت إلى أن هذه المعارضة تعود إلى جماعة الإخوان فقط وليس إلى متطلبات دستورية مقترحة، وأن الإخوان قد لا يشكون بالشرعية الدستورية لمسيحي أو غير مسلم ينتخب ديمقراطياً. أو، كما حاول بعض قادة الإخوان غزل القرار: إذا ما رغب مسيحي أو امرأة بأن يكون رئيساً أو رئيسة، فهو أو هي لا يجب أن ينضموا إلى جماعة الإخوان المسلمين، بل أن يجدا مجموعة أخرى لدعم ترشيحهما.

الخطوة الثالثة وربما الأكثر أهمية كانت ببساطة التخلي عن البرنامج. فالوثيقة كانت مسودة لحزب ليس على وشك الولادة. والجماعة كانت تكتشف أنها تدفع ثمن الإجابة عن أسئلة لم تكن مضطرة للإجابة عنها. وبالتالي، بدت الإجابات العامة التي تقفز فوق الخلافات بدلاً من الإجابات المحددة التي تلزم الحركة (ولكن تنقّر قوى أساسية داخل الحركة وخارجها أيضاً) أكثر منطقية بكثير.

باختصار، كانت جماعة الإخوان تختبر بالتحديد أنواع التوتّرات المتوقعة حين تتلوى حركة أيديولوجية وهي ترى آفاق المكاسب الانتخابية. والإجابة عن السؤال حول مدى سرعة، أو حتى ماذا إذا، ردّت الحركة بتقديم التزامات أيديولوجية وبرنامجية وسياسية محدّدة يطلبها المشككون، تعتمد إلى حد كبير ليس ببساطة على النقاشات الأيديولوجية داخل الحركة، بل على الردّ المتوقّع من مروحة من القوى الخارجية أيضاً. وفي البيئة المُقيّدة السائدة التي كانت تُظهر فيها شبه السلطوية أقصى وجه لها، استنتج القادة أنهم في العام 2007 دفعوا ثمن توضيح التزامات من دون حصد الفوائد. لقد تعلّموا الدرس. وعلى سبيل المثال، تجنّبت الجماعة خلال تطويرها برنامجاً لانتخابات العام 2010 القضايا التي سبّبت لها كل أوجاع الرأس هذه في العام 2007. لكنها لم تنفض الغبار عن المشروع إلا بعد ثورة 2011، ثم أخذت وقتها لأشهر قبل أن تطرحه علناً.

2- الأردن: تطوّر المواضيع الرئيسية الإسلامية

تعتبر مقاربة جماعة الإخوان المسلمين الأردنية للإسلام شهادة على مدى تعقيد مختلف التيارات والتيارات المعاكسة الأيديولوجية التي تؤثر في تطور حركة ما، فيما هي ترفع من وتيرة انخراطها السياسي. والواقع أن خوض الحركة الأردنية لعباب القضايا المرتبطة بالإسلام أصبح أكثر صعوبة بما لا يُقاس حين بدأت تغتنم الفرص شبه السلطوية.

فما كان جهداً يمكن تدبّره لإرضاء الأتباع الأساسيين من دون تنفير الحكومة (منذ بداية الحركة وحتى الثمانينيات)، أصبح صراعاً أكثر تعقيداً مع بروز شبه السلطوية والزيادة الناتجة منها في الانخراط السياسي. والآن بات من الضروري للحركة أن تردّ ليس ببساطة على الأنصار الأساسيين والشكوك الرسمية وحسب، بل على القطاعات الأوسع من المتعاطفين والقوى السياسية غير الإسلامية أيضاً.

لقد تأثرت الحركة الإسلامية الأردنية بمسألة الانخراط السياسي الأوسع، ما دفعها إلى إعادة صياغة رسالتها إلى الجمهور الأوسع. لكن في حين أن الاستثمار في السياسة حقق بعض النجاحات، إلا أنه زاد المطالب الأيديولوجية من الحركة كما فاقم التوتّرات داخل صفوفها. وكل هذه الصعوبات برزت بوضوح من خلال رفض الحركة السماح بمزيد من

الاستقلالية لمختلف الأجنحة المتخصصة في السياسات، والنشاط الاجتماعي، والتربية والحملات الإعلامية. والطبيعة المتشابكة بشكل وثيق للحركة (كما شرحنا في الفصل السادس) حافظت على المرونة التنظيمية، ما سمح للحركة بأن تكون نشطة في العديد من المجالات المختلفة. بيد أن الروابط المحكمة بين مختلف هيئات الحركة ضمنت نقل الصراعات الأيديولوجية في مجال ما إلى الأجنحة الأخرى للحركة أيضاً.

أ - جيب ورع مريح

يمكن وصف المواقف السياسية لجماعة الإخوان المسلمين الأردنية في عقودها الأولى على أفضل وجه بأنها استبداد ورع. فهي بتوجهها أساساً إلى المجموعة المُتديّنة من الأنصار في الطبقة الوسطى، استخدمت معياراً إسلامياً صارماً تماماً لقياس السياسات العامة وإجراءات الحكومة. وهي لم تكن تخشى انتقاد الخطوات الحكومية التي تنتهك برأيها المبادئ الدينية (والمحافظة الاجتماعية) لأنصارها المخلصين؛ وهي مالت إلى إسناد كل مجادلاتها إلى لغة دينية وإلى الشريعة. لكنها لم تسمح بأن يتطور موقفها حيال قضايا ذات اهتمام محدّد إلى انتقاد أوسع للنظام السياسي.

وهكذا، كانت جماعة الإخوان في الخمسينيات والستينيات، وهي آنذاك حركة صغيرة تُركّز أساساً على العمل غير السياسي لكن مع انشغال محدود في العملية السياسية، قادرة على اتخاذ مروحة من المواقف الصاخبة حول قضايا تتعلق بالإسلام والشريعة من دون دفع أثمان سياسية باهظة تتمثّل بالقمع المتواصل. وهي أظهرت ميلاً وتفضيلاً للقضايا الثقافية ولما تعتبره إساءات للقيم الدينية في الحياة العامة الأردنية. وقد استخدم نواب الحركة مقاعدهم البرلمانية للدعوة إلى تطبيق الشريعة وإدانة الممارسات الثقافية التي تعتبرها الحركة لإسلامية (مثل الزيارة التي قامت بها فرقة تزلج على الجليد اعتُبرت ملابس أفرادها فاضحة للغاية). ثم أن مواقف الحركة حول العديد من القضايا، التي ترواحت من فلسطين إلى الشريعة الإسلامية كانت قوية ومتصلّبة لا هودة فيها؛ كما كانت لغة بعض نوابها حادة ولاذعة في بعض الأحيان. وفي حين أن معظم هذه الاهتمامات كانت دينية على وجه الخصوص، إلا أنه كانت يمكن أن تتجاوز ذلك إلى مملكة السياسة الخارجية، خصوصاً في ما يتعلّق بالاصطفافات الخارجية للأردن وبالقضية الفلسطينية. وقد ندّدت الجماعة بعرض المساعدة الأميركية في العام 1957 ورفعت شعار «لا مصالحة (مع إسرائيل)، لا دولار، لا إلحاد، ولا إمبريالية». لكن، ولأنها لم تربط معارضتها للسياسة الخارجية للنظام بدعمها القومية العربية (التي كانت غالباً تتعلّق بالنظام المصري الذي عامل زميلتها جماعة الإخوان بقسوة ملحوظة)، فإن مواقف الحركة كانت مجرد إزعاج لا تهديد للنظام. وعموماً بقيت جماعة الإخوان بحزم داخل حدود المعارضة السلمية. وهي غالباً ما دعمت الدعوات إلى الانفتاح السياسي لكن من دون أن تعطي هذه المسألة الأولوية.

هذه المواقف، وما رافقها من خطاب منمّق دعماً لها، نفّر القوى السياسية الأخرى وساهم في موضعة الحركة كطرف خارج قليلاً عن قلب الصراعات السياسية الأردنية. لكن العزلة السياسية في نظام سياسي مغلق لم تكن ثمناً باهظاً، خصوصاً لحركة سُمح لها بانتهاج أجندة غير سياسية من دون أي عراقيل. وقد تجنّبت الحركة الائتلافات السياسية والمناصب الوزارية، مُكتفية بصياغة معارضتها السياسية ضد فشل الحكومة في تطبيق

الشريعة الإسلامية للاطلاع على تاريخ الحركة الذي يُشَدَّد على طبيعتها المعارضة خصوصاً انطلاقاً من أسس تستند إلى الشريعة، انظر: محمد عبد القادر أبو فارس ، صفحات من التاريخ السياسي للإخوان المسلمين في الأردن (عمان: دار القرآن، 2000).. (لكن، إذا ما كانت الحركة قوية في لغتها ومعزولة سياسياً، إلا أنها لم تُعتبر متطرفة أو مهددة للنظام: فبالرغم من كل زمجراتها الدورية، إلا أنه كان بالإمكان تلبية بعض مطالبها؛ ثم أن الحركة لم تنتهج سياسة استراتيجية عدا الشكوى.

هذا الموقف المُتصلَّب تماماً في خطابه اللغوي ولكن المركز على القضايا الدينية (وقضايا أخرى مُختارة)، كان هو الذي جذب الأنصار الأساسيين إلى الحركة. كما أنه جعل من الخلافات الداخلية حول العلاقات مع النظام أمراً قابلاً للتدبر إلى حد كبير. كان ثمة البعض يرغب في انتهاج خط تعاوني أكثر مع النظام، وكان هناك آخرون يتباهون بمعارضتهم المبدئية. والحصيلة كانت تسوية غير سهلة، أو ربما بكلمات أكثر دقة، تسوية غير ثابتة، لأنه كان هناك نزاع دائم حول مدى تشديد الحركة على الإخلاص للشريعة في إطار موقف معارض. كما كان ثمة توترات دورية مع النظام وإجراءات قمعية في بعض الأحيان. ومع ذلك، الجيب الذي خلقتة الحركة لنفسها كان صغيراً لكنه مريح.

ب - الإبحار خارج جيب الوَرَع

بدأت جماعة الإخوان تغادر هذا الجيب حين انفتحت السياسات الأردنية في أواخر الثمانينيات. فقد أدى بروز شبه السلطوية الأردنية إلى تنامي الانخراط السياسي للحركة، فقامت بتشكيل حزب سياسي، وزادت استثمارها في النشاطات الانتخابية والبرلمانية. وهذا دفع الإسلاميين الأردنيين إلى التركيز على مجموعة من المواضيع الإسلامية التي تطاول مجالات أوسع لكنها بدت أقل عمقاً بكثير. والحصيلة كانت زيادة مدى التأثير البرنامجي للحركة، فجذبت الاهتمام إلى مروحة أوسع من القواعد المحتملة، وخلقت فرصاً للشراكات التكتيكية مع قوى سياسية أخرى. لكن كان هناك أثمان لذلك. فالتحول نحو السياسات والتكتيكات الأيديولوجية التي تطلبها ذلك، أسفر عن فرض الحركة لتحديات أكبر على نظام كان قد وضع أجندته الخاصة استناداً إلى الملاحظات العامة الدينية. علاوة على ذلك، جعل هذا التطور التيار الإسلامي أقل تماسكاً وباتت انقساماته أكثر وضوحاً. وأخيراً، الغريب أن الخروج من شرنقة الغيتو الضيقة من الأنصار الدينيين الجامدين قد يقود الحركة إلى غيتو فلسطيني أكبر ولكنه محصور.

لقد دفع دخول الحركة إلى سياسات التيار العام بالتدريج معظم قادتها إلى تبني وجهة نظر أوسع للشريعة الإسلامية. وشارك مثقفو الحركة في التحول العام في الخطاب الإسلامي العربي نحو التشديد على الأهداف الشاملة والكلية ونحو الغنى المتنوع للتقاليد القانونية الإسلامية، مع تقليل التركيز على بنود بعينها تستند إلى الشريعة. وعلى سبيل المثال، كرّر برنامج جبهة العمل الإسلامي صدى المواضيع السابقة حين دعا إلى تطبيق الشريعة الإسلامية، مُحدداً إياها بأنها فريضة دينية والهدف الرئيس للحزب. بيد أنه لم يخض في تفاصيل. وحيث طرحت أمثلة فإنها استعملت تعابير مُلطفة مثل القول بأن بعض أقسام القانون التجاري يجب أن تُعدّل بطريقة متنسقة مع الشريعة الإسلامية. كما أشار البرنامج أيضاً إلى المقاصد السامية للشريعة، وهي طريقة شائعة بين الحركات الإسلامية لوصف السعي إلى الشريعة، على أنها متطابقة مع رفاه الشعب وبالتالي فهي ليست فرضاً أو

مجموعة من القيود المُرهِقة. وهذه المقاربة أصبحت بمثابة تقييد حازم للإسلام والأحكام الشرعية الإسلامية، وأيضاً ميلاً نحو التدرجية والإقناع بدلاً من التغيير الجذري والمفروض فرضاً.

مثل هذا التحول جعل من الممكن للحركة أن تصوغ أجندة واسعة. والآن، بات في الوسع وصف الإصلاح السياسي والتطلّعات الاقتصادية على أنها أجزاء عضوية من أجندة إسلامية تستند إلى المجادلة بأن الطريق الإسلامي يوفر حلولاً للمشاكل الاجتماعية والسياسية. وعلى سبيل المثال، شاركت الحركة في الدعوات العامة للإصلاح السياسي وصدحت بما تعتبره حاجات اقتصادية للمواطنين، مُجادلة بأن هذه المواقف تنبع من إخلاص مستند إلى الدين للرفاه الشعبي وللمبادئ الإسلامية العامة مثل الشورى والعدل. وقد بات قادة الحركة يزعمون الآن أن سعيهم إلى الشريعة قادهم إلى مناصرة الحريات السياسية ومعارضة ارتفاع أسعار الوقود.

معروف أن الأجيال السابقة من قادة الحركة قاوموا في بعض الأحيان الحديث عن «الديمقراطية» مفضّلين عليها تعبير «الشورى»، أو مُدّعين أنه لا يمكن تطبيق الديمقراطية إلا في إطار الحدود الإسلامية (ولذلك حَبَّزوا في بعض الأحيان تعبير «الشوراقراطية»). أما القادة الحاليون فقد تخلّوا عن كل الخجل حيال هذا التعبير المستورد، وتبنّوا الوصف الذاتي لحزبهم على أنه «حزب مدني له مرجعية دينية»، وهو التعبير الذي تستخدمه الحركات الإسلامية الأخرى في المنطقة.

في تشرين الأول/أكتوبر عام 2005، أصدرت جبهة العمل الإسلامي أكثر برامج الإصلاح تفصيلاً، وهي كناية عن وثيقة تعج بالأفكار واللغة الليبرالية والديمقراطية، إلى درجة أن قائداً لحزب معارضة علماني أُجبر على الاعتراف بأن هذا البرنامج لا يختلف إلا قليلاً عن برامج الأحزاب الأخرى. وفي الواقع فإن هذا الفهم الجديد الأوسع جعل من الممكن الانخراط مع مروحة واسعة من القوى السياسية. كما وجدت قوى معارضة أخرى أنها يمكن أن تتوصّل إلى قضية مشتركة مع حركة إسلامية كانت في جيل سابق تتأى بنفسها عن اهتماماتهم. والمحاورون الدوليون الباحثون عن إسلاميين ملائمين وجدوا قادة مُطلعين على خطاب حقوق الإنسان والإصلاح السياسي. وفي زيارتي العام 2007 للمقر العام لجبهة العمل الإسلامي التي أُلِّمعت إليها في الفصل السابق، أشار أحد الحضور إلى أن لجنة العفو الدولية أصدرت لتوها تقريراً تنتقد فيه سجل حقوق الإنسان في الأردن. وحينها تحلّق فوراً قادة من مختلف القناعات في الحزب حول شاشة كومبيوتر لقراءة التقرير، مُبدين بوضوح في أن اهتماماً وعلائم سرور بأن شكاويهم حول التطورات السياسية في الأردن التي كانت تصاغ بتعابير الإصلاح السياسي وحقوق الإنسان لا بالمصطلحات الدينية، وجدت بعض الصدى الدولي.

بيد أن مثل هذا التحول لم يكن دوماً سهلاً بالنسبة إلى الحركة، وقد كان ثمة دلائل على التراجع في السنوات الأخيرة. ذلك أن التأثيرات الأيديولوجية للاندفاع نحو زيادة النشاط السياسي أصبحت جلية بالتدريج. في العام 1989، كانت الحركة لا تزال تُشَدّد على ضرورة تطبيق الشريعة الإسلامية بوصفها أحد شروطها لدعم الحكومة. وفي العام 1993، دعا برنامجها إلى حظر التلفزة الفضائية في الأردن (ربما بسبب صعوبة السيطرة على محتوياتها). وحتى في وقت متأخر كالعام 2007، وجدت الحركة نفسها في وضع

معقّد حين دافعت عن إسقاط العقوبات الجنائية للجرم الصحافي (لأن البعض في الحركة أصرّ على أن الإساءات إلى الدين يجب أن تُعتبر جرماً). كما أن بعضهم الآخر في الحركة شعر بالانزعاج مما اعتبره إضعافاً للتوجّهات الدينية للحركة. بالطبع، الخطاب العام الذي تمّ تبنيه بشكل متزايد يمكن مواصلة وصفه بأنه متّسق مع المبادئ الإسلامية للحركة، طالما أن هذه المبادئ تُفهم وفق أكثر الأشكال عمومية. وخلال مقابلتين مختلفتين مع قائد من الحمايم (في العامين 2005 و2007)، سألت عمّا إذا كانت الحركة تقلل التركيز على الشريعة لصالح الإصلاح السياسي والقضايا الاقتصادية، فكان ردّه في المرتين: «لكن هذه هي الشريعة!». ومع ذلك، مثل هذا الحديث يجعل آخرين قلقين من أن الحزب يساوم على الجوهر لصالح مقاربة أكثر براغماتية. وعلى سبيل المثال، أعلن أحد الصقور البارزين أن «البراغماتية تعني التخلي عن المبادئ والمواقف الثابتة، وهذا شيء لا نستطيع أن نفعله». وهو حذر من أن «الانتخابات البرلمانية وسيلة وليس غاية في حدّ ذاتها». لكن، وعلى الرغم من أن هذه الشخصيات تحدثت ضجيجاً إلا أنها لم تقاطع النشاطات السياسية أو الدور البرلماني لجهة العمل الإسلامي، لا بل أكثر: أحد الشخصيات النارية (محمد أبو فارس) قبل حتى رئاسة اللجنة القانونية البرلمانية، ووضع نفسه في موقع المشاركة في صياغة تشريع من صنع البشر، وهي مهمة غير عادية لنصير متطرّف للشريعة.

وهكذا أدى النشاط السياسي إلى محاولات لموازنة عوامل متضاربة. ففي داخل الحركة، باتت التوترات الأيديولوجية أكثر وضوحاً. كما أن الحاجة إلى الحصول على أصوات في البرلمان أو تطوير مواقف حول جملة أوسع من القضايا، جعلت العملية السابقة الخاصة بالقفز فوق الخلافات مسألة أكثر إشكالية. وخارج الحركة، برزت فرص جديدة لبناء تحالفات، بيد أن كل نجاح سياسي كان يُسبّب تفاقماً في الشكوك الرسمية أيضاً. ثم أنه لم يتم احتواء مختلف التوترات داخل الحزب، بل هي انتشرت إلى هيئات أخرى وأدّت إلى انقسامات مريرة داخل جماعة الإخوان المسلمين، وأربكت الذراع الاجتماعي الرئيس للحركة، المركز الإسلامي، وأشعلت نزاعات حول صحيفة الحركة.

وكان هذه الصراعات الداخلية لم تكن كافية، فأضيفت إليها التعقيدات الكبيرة التي طرأت على حسابات الحركة بسبب تبني النظام لبعض اللغة الإصلاحية الإسلامية عبر استخدام تعابير مثل «الوسطية» لأغراضه الخاصة. وهكذا، وفي العام 2005، رعى النظام الأردني مؤتمراً دولياً بهدف معارضة التفسيرات الراديكالية للإسلام، والتنديد بالعنف، وتهم التكفير، ودعم الوحدة الإسلامية. وهو ألزم نفسه بشكل علني للغاية بما خرج به المؤتمر في «إعلان عمّان» وأصرّ على أنه يُقدّم صورة أصدق للتعاليم الإسلامية من تلك التي تطرحها القوى الراديكالية في العالم الإسلامي.

علاوة على ذلك، استخدم النظام «إعلان عمّان» لاختبار الإخوان، حيث تساءلت شخصيات بارزة في النظام عما إذا كانت جماعة الإخوان تحمل أفكاراً أكثر راديكالية بكثير ممّا يطرحه إعلان عمّان الذي يحظى برعاية رسمية. وحين تفاقمت التوترات بين الحركة والنظام خلال السنة التالية، حاول قادة إسلاميون أكثر ميلاً إلى التصالح دفع تهم التطرف عنهم عبر حثّ الحركة على إصدار بيان في العام 2006 تضمّن الأجزاء من إعلان عمّان التي يمكنها دعمها، وشمل النأي بنفسها عن الأفكار المتطرفة. لكن، وفي حين أن البيان رفض تكفير المجتمع الأردني، إلا أنه كان أكثر التباساً حيال تكفير الأفراد؛ كما أنه لم يستطع أن ينفي أن أولئك الذين يحملون أفكاراً أكثر راديكالية حول هذه المسألة، بقوا

في الحركة. وبعد خمسة أيام من البيان الأول، أضاف قادة الحركة بياناً آخر أكد بوضوح تأييدهم لإعلان عمان. بيد أن العديد من القادة الآخرين امتنعوا من اللهجة الدفاعية للحركة. وقد ازداد امتعاضهم حدة حين لم تصل مكافأة هذا البيان وواصل النظام حملاته القاسية على الحركة (بما في ذلك محاكمة ثلاثة برلمانيين ومواصلة السيطرة على المركز الإسلامي، كما أشرنا في الفصل الخامس). وهكذا، لم تتجح محاولات إرضاء النظام سوى في تعميق الانشقاقات داخل الحركة، حيث قدّم 18 من أصل 40 عضواً يُشكّلون مجلس الشورى العام لجماعة الإخوان المسلمين، وهي الهيئة الرئيسة لصنع القرار فيها، استقالاتهم احتجاجاً على بياني الحركة.

وحينها، بدأ أنصار التوجّه الأوسع في طرح القضايا الإسلامية يخسرون قوتهم داخل الحركة الإسلامية الأردنية، بعد أن واجهوا محدودية السياسات السلطوية. وفي العام 2010، على سبيل المثال، فشلوا في حمل الحركة على الدعم الكامل لاقتراح بوضع برنامج إصلاح سياسي طموح كمشروع إسلامي. لكن، وفي الوقت نفسه، قامت الحركة بالفعل بالتنديد بأي محاولة للوقوف إلى جانب الولايات المتحدة في أفغانستان (كما كان يفعل النظام الأردني بهدوء) بوصفها كفراً. وهكذا، بدا أن العودة الجزئية إلى خطاب ديني أكثر صخباً ولكن أكثر تحديداً برزت مجدداً. وحين اندلعت حركة احتجاجية في الأردن العام 2011 (سعت إلى تقليد الحركتين المصرية والتونسية، من دون أن تدعو إلى تغيير النظام) أظهر الإسلاميون غموضاً وتناقضاً قويين. فأولئك القادة الأكثر ميلاً إلى السياسة، سعوا إلى الانضمام إلى هذا الجهد واستخدامه للضغط من أجل ملكية دستورية؛ فيما الأصوات الأكثر صخباً عادةً تراجعت وبدت أقل حماسة لاختيار الإصلاح السياسي كقضية تتم على أساسها مواجهة النظام بسام العموش، محطات في تاريخ جماعة الإخوان المسلمين في الأردن (عمان: دار زهران، 2008)، ص 274 - 275..

3- الكويت: الإبحار بين الحكومة وبين المعارضة

تعمل الحركة الإسلامية في الكويت في ظل صيغة أليّن من شبه السلطوية. فالحركة نجت من القمع الخشن أو المضايقة المتواصلة التي خبرتها الحركات الأخرى. كما أن الفرص في بعض الأحيان كانت أكبر لتشكيل تحالفات، وإسقاط وزراء، والانضمام إلى الحكومة، وحتى تمرير قوانين أحياناً. بيد أن هذه الفرص أرقت الحركة وجعلتها تتردد بين استراتيجيتين. فمن جهة، كان يمكن لحُدس أن تدخل الحكومة وتنتهج أجندة محدودة، ربما تتعلّق بقضية دينية أو أخلاقية في حقل معيّن. ومن جهة أخرى، قد تختار الحركة بدلاً من ذلك تحاشي المكاسب المتواضعة وقصيرة الأمد وتنحو بدلاً من ذلك إلى متابعة رؤيتها للملكية الدستورية مع نظام حزبي كامل تستطيع فيه التنقل بين الحكومة والمعارضة. لقد رأينا أنفاً في هذا الفصل كيف علقت حُدس في مسألة الحقوق السياسية للمرأة. وقد كانت رقصتها بين التحالف مع الحكومة والمعارضة مُتشابهة، ولكن بشكل أكثر ديمومة بكثير. فهي تحرّكت جيئةً وذهاباً بين الاثنين. ونتيجة عيشها في العالم السفلي لشبه السلطوية، اختبرت حُدس كلتا الاستراتيجيتين: فهي تمدّ يدها إلى كلا الدورين لكنها لا تقبض تماماً على أي منهما.

والغريب، كما رأينا، أن المشاركة المتزايدة في السياسات شبه السلطوية يمكن أن تحفّز الحركات الإسلامية على تبني صوت أقوى في المعارضة. والواقع أن حُدس خلّقت جزئياً

لممارسة هذا الدور: أي أن تعمل كذراع ميسّس للحركة الإسلامية وأن تسعى وراء بعض منافع برنامج المعارضة الأوسع. في الفصل السابق، رأينا كيف عملت الحركة في بعض الأحيان على تشكيل تحالفات مع منافسين أيديولوجيين خلال انتهاج برنامج واسع للإصلاح السياسي. وقد كانت الائتلافات الفضاضة والمتقلّبة، التي كانت حدس رأس الحربة فيها، قادرة على إسقاط بعض الوزراء وحتى فرض استجوابات برلمانية لا سابق لها لرئيس الوزراء في مناسبتين. لكن، لم يتم تحقيق أي أجندة أخرى طموحة وبناءة بشكل كامل.

لقد تهدّلت الفرص أمام الحركة وكذلك أكلاف البقاء خارج الحكم بطريقة أوحّت بأنه لن يكون من الحكمة بالنسبة إلى الحزب أن يُغلق كل الأبواب أمام موقف أكثر تعاوناً، وحدس لم ترفض فكرة المشاركة في الحكومة قط من حيث المبدأ. والواقع أن الحزب حاول في السنوات الأخيرة ترك كل الأبواب مفتوحة، معالجاً بدهاء مختلف الضغوط والفرص من خلال تبني شعار «المسؤولية». كان اختيار هذه الكلمة دقيقاً: فهي مُصمّمة كي تقول للرأي العام أن الحزب يضع المصلحة العامة فوق مصالح الحزب أو الفرد؛ كما أنها تسمح للحزب بتقديم نفسه على أنه يترفع عن التنافسات بين البرلمان وبين الحكومة التي شلّت السياسات الكويتية في السنوات الأخيرة. كما أن الشعار يقول للحكومة أن حدس لا تعارض من أجل المعارضة، ويقول للحلفاء المحتملين أن حدس ستكون جدية في علاقاتها مع القوى الأخرى.

إذا ما كان شعار «المسؤولية» يسمح لحدس بانتهاج سياستَي الولاء والمعارضة في آن، إلا أنه لا يزال غامضاً للغاية ولا يوضح لقادة الحزب ماذا يجب أن يقولوا إذا ما عُرضت عليهم مناصب في الحكومة. إن الموقف الفعلي للمسؤولية يجعل الغموض أمراً مستحيلاً، لكن حين عُرض على الحزب مقعد وزاري في الحكومة كان يتفاعل باستمرار بطريقة غير مُتسقة. والحال أن حدس شعرت بأكثر التحديات، وربما ارتكبت أكبر سوء الحسابات، من جرّاء هذه القضية. فخلال السنوات العشرين الماضية، رأت حدس الأمير يمد يده إلى بعض أعضائها أو إلى حلفائها المُقرّبين، بيد أن العرض كان يقتصر عادة على مقعد وزاري واحد لا على دور عام في صنع السياسات. بالطبع، من الصعب رفض مثل هذا المنصب: فحين كان لها حليف في وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، كما حدث في التسعينيات، سمح لها هذا بتأسيس المؤسسة العامة (انظر الفصل الخامس)؛ وحين عمل عضو بارز فيها كوزير للنفط لم يُعط هذا حدس صوتاً في مجال حيوي وحسب، بل يبدو أنه سمح لها بتوظيف عدد من أعضائها الشبان في مناصب حساسة في الدولة أيضاً. ثم أن تستم وزارتي العدل أو الاتصالات سمح لحدس بأن تُظهر مدى نزاهتها وكفاءتها، وبأنها قادرة على تطبيق شعارها الخاص بـ «المسؤولية». ثم: إذا كان من الصعب على حدس ككل أن ترفض المنصب إلا أنه من الأصعب على قائد فرد أن يفعل ذلك: ففي مناسبتين، تم إغراء قادة بارزين في الحزب بدخول الحكومة بالرغم من معارضة الحركة، ما أدّى إلى مشاجرات علنية مريرة، خصوصاً لأن ذلك أجبر الحركة على وقف إطلاق نيرانها الخطابية فيما كانت هي تحبذ انتقاد السياسات العامة. ونتيجة ذلك، وفي العديد من المناسبات التي دخلت فيها حدس الحكومة، فإنها شعرت بالندم لقرارها هذا.

تبدّت المداورة بين الحكومة والمعارضة بأجلى مظاهرها في أواخر العقد الأول من القرن الحادي والعشرين. ففي العام 2007 ومرة أخرى العام 2008، قبل عضو بارز في حدس

منصب وزير النفط بدعم كامل من الحزب. وهذا دفع حدس إلى دعم بعض قرارات الحكومة التي سبقت مشاركتها فيها؛ وحين رضخت الحكومة فجأة (ومن دون تفسير) للمعارضة البرلمانية حيال هذه القرارات، شعر قادة حدس بأنهم خُدعوا كي يُوالوا في معركة لم تكن معركتهم. وحينها، قرروا سحب وزيرهم من الحكومة وسارعوا إلى إسقاط أي قيود على استعدادهم لانتقاد الحكومة. وفي سبيل استعادة أوراق اعتمادها في المعارضة، تحرّكت حدس لجرّ رئيس الحكومة إلى البرلمان لاستجوابه رسمياً (وهي خطوة دفعت الأمير إلى حلّ البرلمان والدعوة إلى إجراء انتخابات جديدة بدلاً من جعل رئيس الحكومة يُخضع نفسه إلى مثل هذه المعاملة المُهينة). ونتيجة ذلك، وجد قادة حدس أنفسهم مضطرين لأن يوضحوا إلى جسم انتخابي مرتبك لماذا الحكومة التي دعموا سياساتها أمس أصبحت اليوم هدفاً لمثل هذا الازدراء.

باختصار، تُعتبر بيئة السلطوية الكويتية أكثر ليونة قليلاً من العديد من الدول في المنطقة، كما أن حيز المناورة فيها أوسع. بيد أن هذا لم يؤدّ سوى إلى مفاخرة المعضلة حول ما إذا كان يجب العمل كحليف لنظام قائم أو العمل على إصلاحه. كما أنها جعلت حساب التكتيكات المناسبة أكثر صعوبة؛ وقد وجدت الحركة أحياناً أنها إذا ما حاولت السير في كل الاتجاهات مرة واحدة، فهي ستتهاوى.

4- فلسطين: حماس والديمقراطية

تتجلى التأثيرات الأيديولوجية للمشاركة، ومعها حدود تلك التأثيرات، بشكل مثير للغاية في حالة حماس. إذ إن مسار موقف حماس من الديمقراطية واضح: خَجَلٌ يتطوّر إلى اهتمام يتطوّر بدوره إلى عامل أيديولوجي وخطابي مركزي في برنامج الحركة، ويكرّر من كتب ما جرى في الحركات الشقيقة الأخرى. الاختلافات الأساسية هنا هي أن طريق حماس كان الأكثر سرعة والأكثر تطرفاً من كل الحركات الأخرى، وأنه عكس جزئياً. موقف حماس من الديمقراطية وُضع قيد الاختبار بعد أن فازت بالانتخابات البرلمانية العام 2006، لكن تفسير نتائج هذا الاختبار كان مدار جدل عميق محلياً ودولياً. ليس ثمة مجال للشك بأن النظام السياسي نفسه، وهو ضعيف أصلاً، فشل في تحقيق الانتقال الديمقراطي. وخلال كل هذا التطوّر، أظهرت حماس سمة مشتركة أخرى مع نظيراتها من الحركات: فهي بإخلاصها لصورتها الذاتية كحركة عملية، جعلت تطورها يأتي إلى حدّ كبير كردّ على بيئة متحوّلة. وعلى الرغم من كل تشديدها على التمسك الراسخ بالمبادئ الثابتة، إلا أن أيديولوجية حماس تحددت بوضوح، جزئياً، بما كانت تفعله بكلمات أخرى: التزام حماس بالمبادئ الديمقراطية تلا انغماسها بالسياسات الديمقراطية لا العكس هذه مجادلة رئيسة في Jeroen Gunning, *Hamas in Politics: Democracy, Religion, Violence* (New York: Columbia University Press, 2008)..

أ - التحرك لمعانقة الديمقراطية

أظهرت جماعة الإخوان المسلمين ما قبل حماس، قليل اهتمام بالمؤسسات والممارسات الديمقراطية، وعلى أي حال لم يكن هناك سوى القليل منها في السياسات الفلسطينية. فالهياكل التي حكمت الفلسطينيين في الضفة الغربية وغزة كانت سلطوية عموماً. وفي ما عدا الانتخابات البرلمانية الأردنية (التي شملت فلسطيني الضفة الغربية حتى العام

(1967)، لم تكن الفرص المحدودة للسياسات الديمقراطية قائمة (كان ثمة انتخابات محدودة للغاية في غزة قبل العام 1967، وانتخابات بلدية تحت الحكم الإسرائيلي في 1976، وأحياناً انتخابات طلابية أو مهنية)، كي تجذب اهتمام الإخوان المسلمين. وحين بدأ جيل أكثر نشاطاً بالبروز في صفوف جماعة الإخوان في السبعينيات والثمانينيات، أي المجموعة التي شكّلت في نهاية المطاف حماس، فإن مستوى الانخراط السياسي والاجتماعي لأعضائه أدى بهم إلى المشاركة أكثر في انتخابات الطلبة والروابط، بيد أن أجنحة أخرى اعتبرت أن سلوكهم يمزج بين البلطجة والانغماس في السياسة.

ولذلك، حين أُسِّست حماس في أواخر الثمانينيات، لم تمتلك سوى النزر اليسير من أسس الممارسات الديمقراطية وعملياً لا شيء من الأيديولوجيا الديمقراطية. وقد عكس توجهها الأولي هذه التجربة، لكن انخراطها السياسي اقترح احتمالات أخرى. فأولاً، بياناتها الأيديولوجية كانت طويلة للغاية حول المقاومة، وقصيرة نسبياً حول الدين، وقصيرة جداً حول الديمقراطية. لكن كان هناك ثلاثة عوامل حاضرة لحظة التأسيس أوحى بإمكانية التطور في اتجاه مختلف.

الأول، أن حماس كانت ملتزمة بشكل لا لبس فيه بالانخراط الاجتماعي والسياسي. وهذا ما سجّل افتراقها عن إرث جماعة الإخوان المسلمين الفلسطينية. كما أن ذلك ميّز حماس عن باقي الأحزاب والحركات الإسلامية (مثل حزب التحرير، الذي حاكى التحفظ والابتعاد السابقين لجماعة الإخوان الفلسطينية، والجهاد الإسلامي الذي ركّز على المقاومة فقط).

ثانياً، تباهت الحركة ليس بانخراطها فقط، بل بتوجهها القوي نحو الرأي العام الفلسطيني أيضاً، وسمحت له غالباً بتوجيه عملية صنع القرار التكتيكي فيها خصوصاً في مسائل تتعلق بوسائل المقاومة والمشاركة السياسية.

ثالثاً، تحرّكت حماس ببطء نحو قبول التعددية، ومسار سجّلها الطلابي كان مشوباً بمسحة قوية من التنافسية. كما أن قرارات حماس الرئيسية كانت تحرّكها غالباً الرغبة في التفوق على المجموعات المنافسة لها. بيد أن الحركة غامرت بتجاوز رفض جماعة الإخوان الشركاء اليساريين والوطنيين وبدأت تتحدث بلغة مقبولة أكثر حول التنسيق والحاجة إلى تشكيل أجنحة فلسطينية مشتركة ثمة العديد من الأعمال التي تركّز على الأيديولوجية المبكرة لحماس، بما في ذلك: Andrea Nusse, Muslim Palestine: The Ideology of Hamas (Amsterdam: Harwood, 1998); Beverley Milton-Edwards, Islamic Politics in Palestine (London: I. B. Tauris, 1996); Ziad Abu-Amr, Islamic Fundamentalism in the West Bank and Gaza: Muslim Brotherhood and Islamic Jihad (Bloomington, IN: Indiana University Press, 1994), and جواد الحمد وإياد البرغوثي، دراسة في الفكر السياسي لحركة المقاومة الإسلامية، 1987 - 1996 (عمان: مركز دراسات الشرق الأوسط، 1997).

وعلى أي حال، الديمقراطية نفسها لم تكن قضية بالنسبة إلى أي مجموعة فلسطينية، لكن خلق السلطة الفلسطينية في أواسط التسعينيات، فتحّ بعض البنى الانتخابية الجديدة فوجدت حماس نفسها مُجبرة على تعريف دورها. وهنا شعرت بالضغط المتضاربة: فهي رفضت

اتفاقات أوسلو التي جعلت من الانتخابات أمراً ممكناً وقيدت بشكل حادّ سلطة الكيان الفلسطيني الذي تمّ تأسيسه. لكن حماس شعرت أيضاً بانجذاب إلى انخراطها الاجتماعي والسياسي وبحساسيتها للرأي العام (العديد من سكان الضفة الغربية وغزة كانوا متحمسين لانتخاب رئيس ومجلس). وما هو جدير بالملاحظة في عملية صنع القرار في حماس هو أن النقاشات (التي كانت كثيفة) كانت تدور أساساً حول المضاعفات العملية للمشاركة أكثر من التأثيرات على المبادئ الأيديولوجية المجردة انظر Shaul Mishal and Avraham Sela, Participation without Presence: Hamas, the Palestinian Authority and the Politics of Negotiated Coexistence, Middle Eastern Studies, vol. 38, no. 3 (July 2002), pp. 1-26..

وهكذا، فإن بناء السلطة الفلسطينية فرض على حماس جملة أسئلة أوسع حول موقفها من سلطة سياسية فلسطينية مُفترضة. ومرة أخرى، أدّت الممارسة السياسية إلى تطور أيديولوجي: ففي حين واصلت حماس رفض شرعية اتفاقات أوسلو، تحاشت (في النظرية، وفي بعض الاستثناءات الممارسة) أي انخراط في العنف الداخلي الفلسطيني. وهذا وضع الحركة في وضع مختلف مع الوقت حين اعتقلت السلطة الفلسطينية، وحتى عذبت، أعضاء في حماس (وفي مرحلة ما حاولت إغلاق قسم كبير من المنظمات المرتبطة بشكل غير رسمي بحماس). وقد كان ردّ المنظمة على صعيد الخطاب قوياً: ففي حين أنّها ندّدت بإجراءات السلطة الفلسطينية على أنها عديدة، إلا أنها بدأت بتطوير مناقشات نقدية لممارسات السلطة أيضاً تستند إلى حقوق الإنسان والشرعية القانونية المحلية. كما بدأ قادة حماس يُصرّون على أن السلطة الفلسطينية بشكل عام وفتّح بشكل خاص تعملان خارج نطاق القانون.

ولذلك، وحين برزت مجدداً مسألة الانتخابات، كانت حماس قد طوّرت بعض ألوان الجدل السياسي الذي يُشددّ ليس ببساطة على المقاومة والإسلام فقط، بل على الحقوق، وحكم القانون، والشرعية الدستورية أيضاً. وقد ساعدها في ذلك قيام زميلاتها الحركات بتطوير أجندات إصلاح. وتبعاً لذلك، بدا القرار بخوض انتخابات العام 2006 خطوة تطورية أكثر منه قطيعة جذرية. فبموافقتها على الدخول، تفاوضت حماس مع النظام الفلسطيني حول إدارة الانتخابات (في المقابل، الفصائل الأخرى كانت أكثر اهتماماً بالصيغ المحددة الخاصة بتحديد التمثيل والتصويت المستند إلى الدائرة). وحين وضعت حماس برنامجها الانتخابي العام 2006، لم تُعدّ الرؤية الجديدة للإصلاح السياسي، والحكومة النظيفّة والشفافة، والديمقراطية وحكم القانون، غامضة وعمومية، بل جاءت مناسبة لطرح طويل ومفصّل.

ب - التعاطي مع النجاح الانتخابي

في البداية، سهّلت الشعبية الصاعدة لحماس على قادتها أن يكونوا ديمقراطيين. وهم عمّدوا بشكل متزايد إلى وضع الديمقراطية في قلب مزاعمهم حول الشرعية، مستشهدين ببند في القانون الأساسي الفلسطيني (وهي وثيقة دستورية للسلطة الفلسطينية لم يكن لحماس دور أو اهتمام بصياغتها) كي يبرزوا أنفسهم على أنهم أميون للنص أكثر من العديدين الذين وضعوه. ورفض قادة حماس الانتقادات لهم من الدوائر الراديكالية الإسلامية بأن تبنيهم للديمقراطية رفع ما هو شعبي فوق ما هو إرادة السماء؛ وهم أبدوا قليل صبر لِمَا بدا لهم

مناقشات لاهوتية لا معنى لها. كما أنهم أعلنوا استعدادهم للعمل مع السياسيين العلمانيين والمسيحيين الذين يشاطرونهم أجندتهم. وفي غضون سنوات قليلة، كانت حماس قد قطعت المسافة الأيديولوجية التي بالكاد عبّرتها شقيقاتها الحركات في جيل كامل. لقد كانت الفرص شبه السلطوية، أي المعرفة بأنهم يمكن أن يشاركوا إن لم يكن يفوزوا، هي التي جذبتهم بمثل هذه السرعة.

بالطبع، شبه السلطوية الفلسطينية لم تعمل كما قُصِد منها: فالمعارضة فازت. والنصر جعل التزامات حماس الديمقراطية تتعمّق عدنان أبو عامر، «الخطاب السياسي لحكومة «حماس» والمجتمع الدولي: التأثيرات والمصالح المتبادلة»، مجلة تسامح (رام الله)، السنة 12، العدد 7 (نيسان/أبريل 2006).. (وبقيامهم بمعانقة الدستورية، وبإظهار إخلاص موصوف للإجراءات الديمقراطية والقانونية، اكتشف قادة حماس أن الإطار الدستوري والقانوني الذي بُني على مدار السنوات العشر الماضية تركهم في موقع قوي. وحينها استعانوا بأستاذ بارز في القانون الدستوري ليعمل كوزير للعدل وقَدّموا لنوابهم تدريبات على الإجراءات البرلمانية (قال لي أحد موظفي البرلمان أن الأعضاء الجدد المنتخبون أمضوا جلّ وقتهم وهم يحفظون القواعد الداخلية البرلمانية). لقد أصبح التشديد على الشرعية واضحاً على وجه الخصوص خلال هذه الفترة، واندماج مع الشعبوية الديمقراطية (وأحيانا طغى عليها) التي تبنتها الحركة. ثم أن الحكومة الجديدة لم تكشف بعض أوجه فساد الحكومة السابقة وحسب، بل هي دلّت أيضاً على قدرة على تحويل نزعتها التفتيشية إلى مرشد للحكم: فنواب حماس استخدموا وسائل المواصلات العامة للوصول إلى أعمالهم وكانوا، في رحلاتهم الدولية النادرة، يسافرون بالدرجة السياحية.

طيلة ذلك الوقت، واصل قادة حماس الإصرار أنهم لم يتزحزحوا قيد أنملة عن مبادئهم الرئيسية. وبما أنهم لم يرفضوا البتة الديمقراطية من حيث المبدأ، فقد كان ثمة بعض الحقيقة في هذا الزعم. لكن، كان هناك تغيير ملحوظ في تفاصيل ولهجة بياناتهم السياسية.

ومع ذلك، كان هناك نقيصتان في نسيج الإسلاميين الديمقراطي والدستوري الجديد، أثبت امتزاجهما أنهما كانا قاتلين للديمقراطية الفلسطينية:

الأولى، أنه على الرغم من كل تقيّد الحركة الحرفي والصارم بالقوانين، إلا أنه حين وصل الأمر إلى الإجراءات الداخلية، كان هناك إصرار متواصل على شرعية المقاومة. وهذا عنى أن السلطة الفلسطينية لا تستطيع تنظيم أو حظر العمل العسكري للفصائل الفلسطينية؛ وحتى رضوخ الجناح العسكري لحماس كان مسألة تتعلّق بحساباتها للبيئة الاستراتيجية أكثر منها إذعائاً إلى مؤسسات السلطات الوطنية. وهكذا، فإن الإجراءات الدستورية والديمقراطية تستطيع تحديد من يجب فرض الضرائب عليه وماذا يجب أن يُدرّس، ولكن ليس في وسعها إدارة من يقاتل ويقتل خصوم الفلسطينيين.

ثانياً، كانت القوى السياسية الفلسطينية الأخرى أقل حرصاً على التفاصيل الدقيقة للشكليات في مقاربتهم للإجراءات الدستورية والديمقراطية. فحزب فتح المهزوم بدأ بنوع من الأعيب الخداع المتوقعة من حزب حاكم منذ أمد طويل وذُهل حين وجد نفسه خارج جنة السلطة (مثل تشجيع الموظفين الرسميين الذين عيّنهم على المماطلة في تنفيذ رغبات وزراء حماس الجدد، واستخدام جلسة برلمانية ضعيفة لتمرير تشريعات). بيد أن الأمور

بعد ذلك تجاوزت بسرعة كبيرة الألاعيب القذرة: فالرئيس (محمود عباس، من حزب حركة فتح المهزومة) بدأ يهدّد بقلب النظام الدستوري عبر إقالة الحكومة، وحل البرلمان، أو الدعوة إلى استفتاء. بيد أن المعركة للسيطرة على الأجهزة الأمنية لم تُحلّ من خلال الأقتنية الدستورية، بل عبر تعبئة قوى متنافسة لكلٍّ من الرئيس ووزير الداخلية حول الصراعات الداخلية الفلسطينية خلال تلك الفترة، أنظر: مريم عيتاني ومحسن محمد صالح: صراع الإرادات: السلوك الأمني لفتح وحماس والأطراف المعنية، 2006 - 2007 (بيروت: مركز الزيتونة للدراسات والاستشارات، 2008)، و صراع الصلاحيات بين فتح وحماس في إدارة السلطة الفلسطينية، 2006 - 2007 (بيروت: مركز الزيتونة للدراسات والاستشارات، 2008)..

هذا المزيج زعزع في خاتمة المطاف التزامات حماس الديمقراطية، ودمّر الديمقراطية الفلسطينية الوليدة حديثاً. وفي حزيران/يونيو عام 2007، وفيما كانت بلدان أخرى تضاعف جهودها لتسليح وتدريب القوات التي تتبع قيادة الرئيس، مُتوقعة أن يتم حلّ نزاع حماس - فتح بالطرق العسكرية، انضم الجناح العسكري لحماس إلى قوات الأمن التابعة لقيادة وزير الداخلية للسيطرة على غزة. وفي حين أن التحرك ضد قوات الأمن الرئاسية كان بوضوح محطّ إجماع من الحركة، إلا أنه بدا أن وتيرة العنف والإجراءات المتطرّفة أذهلت وأربكت بعض قادة حماس (خاصة أولئك في الضفة الغربية، وحتى في غزة أيضاً).

ومع ذلك، وحتى بعد هذه الحرب الأهلية الفلسطينية القصيرة، أبدت حماس إصراراً متواصلاً على إخلاصها للإجراءات الدستورية. إذ إن اندفاعتها إلى لجج السياسات الانتخابية ترك ترسبات قوية. وقد جهد قادة الحركة للتأكيد، حيثما كان ذلك ممكناً، على أنهم يعملون وفقاً لمواد النظام الدستوري، وعلى أن الحكومة التي تُسيطر عليها حماس في غزة تُحكم من خلال الأقتنية والإجراءات القانونية مرعية الإجراء. لكن، وكما أن الحركة تكيفت مع حقائق الفرص الديمقراطية، فهي أجرت أيضاً تغييرات عميقة بتأثير انهيار الديمقراطية الفلسطينية وحقائق الحكم في غزة. ومباشرة بعد سيطرتها على القطاع، أصدر الرئيس عباس مرسوماً عدلّ بموجبه القانون الانتخابي لمنع حماس من خوض الانتخابات المرسوم تطلّب الولاء لمنظمة التحرير الفلسطينية واتفاقاتها، وهو شرط لم تكن حماس قادرة على تلبية. وبالطبع، لم يكن مفاجئاً أن حماس لم يكن لديها اهتمام بالمشاركة في انتخابات حُظرت عليها. وحين انتهت ولاية البرلمان في كانون الثاني/يناير عام 2010، لم يستطع نصف السلطة الفلسطينية التوصل إلى اتفاق حول كيفية إعادة الفلسطينيين إلى أقالم الاقتراع. وهكذا، فإن شبه السلطوية الفلسطينية التي برزت بين العامين 1994 و2006، والتي استعدّت لبرهة للتطور في وجهة ديمقراطية بعد أن كسر النصر الانتخابي لحماس الحكم الأساسي للسياسات شبه السلطوية، انهارت بدلاً من ذلك وخلفت وراءها نظامين سلطويين، أحدهما في غزة والآخر في الضفة الغربية.

التحوّل في حماس كان عميقاً: فالحركة بدأت بالتخلي عن التمييز بينها وبين الحكومة في غزة، مُستخدمة جناحها العسكري لتعزيز قوات الأمن وضبط الحركات الأخرى، وسمحت لقادة في الحركة ليست لهم مناصب رسمية باتخاذ القرارات التي كانت عملياً تقفز فوق الحكومة، كما كدّست أنصارها في المنظمات غير الحكومية. وقد ناقض بناء حماس لدولة الحزب بعد حزيران/يونيو 2007 بشكل مباشر موقف الحركة بعد انتخابات حزيران/يونيو

2006 وحمل لسخرية القدر شبهاً بالطريق الذي سلكته قبلها حركة فتح حين أسست السلطة الفلسطينية في التسعينيات، لا بل حتى اهتمام الحركة الوثيق بالرأي العام بدأ يزوي جنباً إلى جنب مع ابتعاد احتمال إجراء الانتخابات: فيما كانت شعبية حماس تنحدر في استطلاعات الرأي العام، واصلت الحركة ببساطة سياساتها غير الشعبية (خاصة رفضها العنيد المصالحة مع فتح). إن حماس لم ترفض شرعية الديمقراطية، لكن كان ثمة دلائل لا تخطئ على وجود تراجع ديمقراطي.

رابعاً: الانفتاح، الفرص، وحدودهما

لا أحد من القادة الإسلاميين، على حدّ علمي، أعلن قط أن «العامل الاجتماعي (أو السياسي) هو الذي يُحدد الوعي». لكن، هكذا تطوّروا بالفعل. فالحركات التي تكرّس نفسها للعمل بالكامل في المجتمع، تكتشف أن البيئة السياسية تشكّل بعمق تطورها.

لقد أسفر الانفتاح والفرص عن تغيّر أيديولوجي. فالمزيد من الانفتاح أدى إلى تطمينات أكثر واستعداد أكبر للّميّ المبادئ الأيديولوجية بهدف تهدئة روع الأنظمة والنقاد. والتحوّل من السلطوية إلى شبه السلطوية دفع الحركات الإسلامية إلى التركيز على تبنّيها للتغيير السلمي بزخم أكبر. كما دفعهم إلى وضع أجندتهم الأيديولوجية في سياقات أكثر عمومية، وإلى الإدلاء بتبريرات غير دينية، وتخفيف التركيز على بعض تفسيراتهم المحددة للتراث الديني الإسلامي لصالح أفكار عامة.

بيد أن الأنظمة شبه السلطوية تُولّد حركات شبه متجاوبة. فالسياق شبه السلطوي، ولأنه ينفي إمكانية انتصار المعارضة، يفرض حدوداً على الالتزامات الأيديولوجية للإسلاميين. وكما رأينا في الفصل السادس مع التحولات التنظيمية، ثمة فجوات في التطور الأيديولوجي للحركات الإسلامية في المشهد شبه السلطوي تدفع إلى الحفاظ على خط الرجعة.

على الصعيد الأيديولوجي (تماماً كما عايّنا على الصعيد التنظيمي في الفصل السادس)، ثمة أسباب واضحة لمواصلة العيش في المناطق الرمادية: فتجنّب الالتزامات الأيديولوجية المحددة يسمح للحركات بصياغة رسالتها إلى مختلف المجموعات بشكل دقيق. وفي المشهد شبه السلطوي، في المقابل، تُفرض قيود على الإسلاميين لحملهم على التوجّه إلى أنصارهم الأساسيين فقط وأحياناً لاسترضاء النظام. لكن في المشهد شبه السلطوي، لدى الإسلاميين مبرر للتوجّه إلى جمهور أوسع متعاطف ولكن أقل التزاماً، وأيضاً إلى مثقفين معارضين وحركات تكون عادة أكثر تشكيكاً. أما بالنسبة إلى الحركات الأيديولوجية التي تأخذ برامجها وبياناتها على محمل الجدّ، والتي تستخدمها ليس لإقناع الآخرين حول طبيعة قضيتها فقط، بل للحديث إلى نفسها حول ما تريد أيضاً، فإن الكلمات التي تستخدمها لوصف مواقفها تحمل معانٍ عميقة لأعضائها. وهي تزن هذه الكلمات بميزان الذهب.

لقد كان في المجالات الأربعة التي حظيت باهتمامنا في هذا الفصل تطورات أيديولوجية واضحة ولكن متحوّلة. ففي ما يتعلّق بالحقوق والحريات، لم يكن لأي حركة إسلامية مشكلة في الدفع قدماً من أجل التحرير الليبرالي السياسي عموماً. فالتشديد هنا كان متّسقاً، لا بل هو أصبح أكثر تحديداً وصيغ بتعابير أقل دينية في مضمونها. بيد أن الحريات

الاجتماعية والثقافية والمروحة الكاملة من حقوق المواطنة كانت أكثر صعوبة. إذ هنا كان يُحتمل أن تشعر الحركات الإسلامية بتجاذبات مختلف القوى السياسية وأن تسعى إلى تجنّب الاختيار بينها عبر اللجوء إلى صياغات عامة أو إلى مواقف تبدو، على الأقل بالنسبة إلى المراقبين الخارجيين، تغطية للسמות بالقبوات (مثل معارضة الرقابة ولكن تأييد سحب دعم الدولة للكتب والأفلام التي تعتبرها هذه الحركات غير سوية ثقافياً أو دينياً). ومع مثل هذه المواقف العامة، والغامضة والمتناقضة، أو المغالية في تلاوين ظلالها، لا يعود من المفاجئ سماع بعض القادة الإسلاميين يُزعمون حول إلحاد البث التلفزيوني، فيما يرسل زميل لهم إشارات ناعمة بأنه كاره بشدة لفرض معايير على الآخرين. إذا ما كان في وسع الإسلاميين الزعم بأن التزامهم بالحقوق والحريات قد نما وتطوّر (ضمن حدود) ويات أكثر تحديداً، إلا أنهم لا يستطيعون أن ينكروا أنهم يتراجعون أيضاً عن التحديد حين يُكلّفهم ذلك غالباً. وهكذا، فإن المكافآت شبه السلطوية المحدودة لا تشجّعهم على أي شيء أكثر من هذا.

في ما يتعلّق بالإسلام، أبدت الحركات اهتماماً في كلّ من التفسيرات العامة وفي طرح مجادلاتهم بتعابير أقلّ دينية. لكن، حين يممّوا وجههم صوب هذا الاتجاه، واجهوا ليس درجة من المقاومة الداخلية في صفوفهم وحسب، بل ضغوطاً من بعض القوى الإسلامية المنافسة لهم أيضاً. ومثل هذا التطور على الجبهة الدينية، خاصة في الأماكن الذي يتمنّع فيها السلفيون بحضور قوي (حتى ولو كانت هذه الحركات لا تشترك في السياسات الانتخابية)، يكرّر صدى الاتهامات السلفية بأن حركات التيار العام وتلك التي تحذو حذو الإخوان تهتم بالسياسة أكثر من الدين. وقد رأينا في الأردن كيف أن الانخراط المتزايد في السياسات شبه السلطوية، أدى إلى مروحة أوسع من التفاهات حول التعاليم الإسلامية للسياسات والمجتمع، وأيضاً كيف أن المكافآت الحقيقية لهذا التطور قد استنزفت في السنوات الأخيرة.

لقد كان للسياسات شبه السلطوية تأثيرات أقوى في مجال اشتقاق فضاء سياسي مُفضّل على الحركات الإسلامية، منها على المعارضة الموالية. لكن، لا ينبغي دفع أي بُعد من هذا التعبير بعيداً كثيراً: فالحركات الموالية من حيث أنها تقبل عموماً الهياكل الدستورية القائمة، بالرغم من أنها تريد بوضوح إصلاحها ببعض الطرق الأساسية. إنها حركات معارضة لكنها لا ترفض من حيث المبدأ الدخول إلى الحكومة. وفي بعض البلدان، دفعت شبه السلطوية هذه الحركات إلى معسكرات مختلفة: إما الخروج من العمل السياسي (جماعة الإخوان المسلمين الفلسطينية بين عام 1967 وصعود حماس)؛ أو التحرك كلياً نحو المعارضة (جماعة الإخوان المسلمين المصرية في الخمسينيات والستينيات)؛ أو التحرك الحذر لدعم النظام (الإخوان الكويتيون والأردنيون في الخمسينيات والستينيات). كما أن شبه السلطوية دفعت الحركات إلى التشابه مع بعضها بعضاً: فهي إلى حدّ كبير الآن علنية وتبدي استعداداً عموماً للعمل داخل إطار أفضى قانونية ومقبولة. إنها أصبحت، وفق التعبير الذي طرحناه في الفصل الثالث، أحزاباً وصلية - انقطاعية لا أحزاباً أيديولوجية معادية للنظام. وقد رأينا في الكويت كيف أن مثل هذا التطور أثبط الحركة وأثارها بالمكافآت في أن في مجالي الولاء والمعارضة، لكنه لم يحقق أيّاً منها.

وأخيراً، حسّنت شبه السلطوية دور الديمقراطية في أيديولوجية الحركات. فإحباطات وقيود المطهر شبه السلطوي، قادت الحركات الإسلامية ببطء إلى التشديد على الحاجة إلى

التخفيف من حدّة القاعدة غير المكتوبة للسياسات شبه السلطوية التي تنص على أن المعارضة لا تفوز. وهي فعلت ذلك بحيوية فائقة في بعض الأحيان وشدّدت على شعار «المشاركة لا المغالبة» بهدف جعل دعوتها تبدو أقل تهديداً.

لكن ليس ثمة شك بأن هناك زيادة تدريجية في التشديد الإسلامي على الإصلاح السياسي أفرزها الانغماس في العمل السياسي. وهذه الزيادة أكبر على الأرجح في البلدان حيث ترى الحركات الإسلامية نفسها أغلبية طبيعية. وكما دلّت تجربة حماس، فإن الحدث غير المحتمل الخاص بنصر إسلامي يُعزّز الالتزام الديمقراطي أكثر، يُظهر أيضاً أنه حين تم عملياً نكران النصر الديمقراطي (وفق رواية حماس للأحداث)، بدأت الحركة بالعودة إلى دعم مشروط للديمقراطية.

إن كل العمليات التي أوردناها هنا تعمل ببطء. وحين يكون هناك تغيّر سريع غير متوقع (مثل فوز حماس غير المتوقع) فإن الحركة الإسلامية تتكيف عموماً بشكل أبطأ ويُظهر النظام نفسه عن أنه هشّ وقصيف نوعاً ما. وستكون مثل هذه التغيّرات الأقل توقّعا نقطة انطلاق الفصل التالي.

الفصل الثامن: السياسات والمجتمعات العربية كما قد تكون

لا تشارك الحركات الإسلامية في السياسات شبه السلطوية بهدف الفوز في الانتخابات والحكم. لكن، هل تستطيع هذه المشاركة التأثير في أعمال النظام السياسي أو على المجتمع، سواء على المديين القريب أو البعيد؟ هذا سؤال تجنّبنا الإجابة عنه، وركّزنا بدلاً من ذلك على السؤال المُعاكس: كيف تؤثر الأنظمة شبه السلطوية في هذه الحركات؟ في الإجابة عن السؤال الذي فضّلناه، وصلنا إلى فهم أفضل للحركات والأنظمة؛ فهمّ يمكننا تحويله. وهذا ما سنفعله في هذا الفصل، فنسأل عمّا إذا كانت الحركات الإسلامية قادرة على جعل السياسات والمجتمع مُختلفة. وحين نقوم بذلك، سنكتشف عملية عكسية غريبة نتيجة إصرارنا حتى الآن على التفكير بالتغيير داخل شبه السلطوية، وهي أن الحركات الإسلامية ضعيفة للغاية، وهي تمرّست جيداً بألعاب المناورة مع الإطار شبه السلطوي، الأمر الذي لا يمكّنها من أن تكون قوة أساسية من أجل ديمقراطية الدولة. ومع ذلك، نُحسّن شبه السلطوية قدرة هذه الحركات على جعل الممارسات الاجتماعية أكثر ديمقراطية حتى من دون تغيير النظام.

وهكذا، وبعد أن نحينا جانباً الإغراء الغائي لفهم التغييرات السياسية في ضوء الديمقراطية والديمقراطية، سنستسلم له لبرهة وبشكل محدود. فبعد أن فهمنا كيف تعمل/وتتأثر الحركات الإسلامية بشبه السلطوية، بتنا مستعدين للتطرق إلى مسألة الديمقراطية في هذا الفصل. ونحن سنقوم بذلك بطريقة مألوفة وغير مألوفة.

في مقاربتنا المألوفة أولاً، سنركّز على التعريفات الإجرائية للديمقراطية، وسنسال ماذا تعني محصّلاتنا حول الحركات الإسلامية حيال آفاق التغيير الأساسي في النظام السياسي. وهنا قد نكتشف مداخل غير محتملة ولكن ممكنة إلى الديمقراطية السياسية؛ كما سنكتشف أيضاً أن الإسلاميين يُحتمل أن يكونوا في موقع أفضل من خلال ممارسة دور داعم لمثل هذه التحولات غير المحتملة إذا ما حدثت، وبأن معظم الأوراق ليست في يد الإسلاميين.

في طرحنا للسؤال في الجزء الثاني من هذا الفصل بطريقة غير مألوفة، سنحوّل فهمنا للديمقراطية من مجرد مفهوم إجرائي محض يُركّز على بنية الدولة، إلى مفهوم أكثر عمقاً يستند إلى الاهتمامات المعيارية ويُشدّد على الممارسة العملية. وهنا يجب أن نقول أن الديمقراطيين يُطلّون غالباً على الحركات الإسلامية بريية وشك، ليس ببساطة بسبب تأثيرها في النظام السياسي فقط، بل بسبب القيم الاجتماعية التي ينشرون أيضاً. ولذلك، سنسأل إذا ما كان محتملاً أن نجد الحركات الإسلامية قادرة على أداء دور بناء أكثر بوسائل محدّدة ما ولكن بالإجمال بشكل غامض.

أولاً: إعادة كتابة القواعد: الحركات الإسلامية وآفاق ديمقراطية الدولة

الانتقال من شبه السلطوية إلى الديمقراطية الكاملة في معظم بلدان الوطن العربي ليس محتملاً، بيد أنه ممكن إما بعد الانهيار المفاجئ أو التطوّر البطيء لشبه السلطوية. والإسلاميون يستطيعون ممارسة بعض الأدوار في أيّ من هذين السيناريوهين، ولكن بشكل محدود.

1- انهيار شبه السلطوية

أي دور يمكن أن يؤدي الإسلاميون في حال وقوع الحدث غير المحتمل: انهيار النظام شبه السلطوي؟ هل سيساعدون على إسقاط نظام شبه سلطوي إذا ما شعروا أنه ضعيف، ويدعمون خطط بناء نظام ديمقراطي إذا ما كان ظهوره واعداء؟ أجل، ولكن بعد قدر كبير من الحذر والتردد.

في أوائل العام 2011، ما بدا أنه نظام شبه سلطوي مُستقر ويُعتد به، انهيار بعد أقل من ثلاثة أسابيع من المظاهرات، وحلّ مكانه مجلس عسكري قام بتعليق الدستور، ووعد بانتقال تدريجي إلى الحكم الديمقراطي. وأوحت ما أسماها المصريون «ثورة» باحتمال حدوث تغييرات سياسية أساسية، حتى وإن كان الوعد الكامل بالدمقرطة غير ممكن التحقق بين ليلة وضحاها.

لقد جاء سقوط نظام مبارك بمثابة مفاجئة حتى للناشطين الذين تحرّكوا لإطاحته. كما لم تكن جماعة الإخوان المسلمين، وهي الحركة التي كوّنت نفسها بحق مع السياسات شبه السلطوية، أقل دهشة من باقي القوى السياسية. وخلال اجتماعات مع بعض قادة الإخوان في السنوات التي سبقت عام 2011، وجدت أنهم مستأوون ويشعرون بمرارة من الظروف السياسية السائدة في البلاد، لكنهم أصرّوا أيضاً على أنهم سيصبرون ويصابرون ويحافظون على تركيزهم على الأهداف بعيدة المدى. ليس بالمستطاع في هذه العجالة تقديم تفسير كامل للثورة المصرية، لكن يمكن أن نلاحظ لأهدافنا الآنية سمتين بارزتين:

الأولى، أن جماعة الإخوان لم تُصوّب على التغيير الثوري حتى إلى ما قبل بدء الانتفاضة.

و الثانية، أن النظام انهيار ليس عبر الوسائل الدستورية (الهزيمة الانتخابية؛ والتعديل الدستوري)، بل من خلال تظاهرات شعبية وعمل عسكري قلّبا تماماً الإجراءات القائمة. إذ لم تتحطّم القاعدة الأساسية في النظام شبه السلطوي، وهي أن المعارضة يمكن أن تخوض الانتخابات لكن محظور عليها الفوز، بل تمّ فقط تجاهلها مع تعليق وإعادة كتابة قواعد اللعبة السياسية. والجماعة بعد تكييف نفسها مع السياسات شبه السلطوية لحيل كامل، وبعد تردد أولي في البداية، قفزت إلى المشاجرة الثورية ورفعت علم الانتقال الديمقراطي.

ثمة أسئلة ضرورية هنا: في حال انهيار النظام شبه السلطوي فجأة، هل يُحتمل أن تمارس حركة إسلامية دور ديمقراطية؟ هل ستدفع في اتجاه التغيير السياسي في بعده الديمقراطي وتكيف نفسها مع القواعد السياسية الديمقراطية إذا ما برزت مثل هذه القواعد؟ فهمنا للحركات الإسلامية في ظل شبه السلطوية يجب أن يدفعنا إلى المجازفة برّدي إيجابي على كلا السؤالين، لكن مع إصرارنا على أننا سنرى على الأرجح تردداً وتأخراً كبيرين. فالحركة التي تلقّت تمريناتها في بيئة شبه السلطوية والتي تستثمر في السياسات ولكن من دون إلزام نفسها تنظيمياً وأيديولوجياً، قد تكون مُغرقة في عادة الحذر والغموض بحيث إنها لن تعتمد إلى التقاط أي فرصة بخفة وتسرع. هذا علاوة على أنها قد تجد العمل في نظام ديمقراطي بالكامل أمراً يفرض تحديات رئيسة لأنه يُعرّضها إلى ضغوط لتقديم الالتزامات الأيديولوجية والتنظيمية التي لطالما تجنّبتها.

والواقع أن سلوك جماعة الإخوان المصرية في العام 2011 يتضمّن في ثناياه مثل هذه التوقعات. فالمراقبون كانوا يدققون غالباً في بيانات وسلوكيات القادة في محاولة لفهم نواياهم ومعتقداتهم الحقيقية الكامنة. لكنهم بقيامهم بذلك، يُهملون غالباً مدى الانقسام بين القادة أنفسهم، ومدى الارتباك واللايقين الذي يعيشون حول كيفية الردّ على التغيير المفاجئ. والحال أن نمط التفكير والعادات التي طوروها في ظل شبه السلطوية جعلتهم حذرين من أي حركة مفاجئة. وحين بدأت المظاهرات في 25 كانون الثاني/يناير، تفاعلت الحركة كما تعودت أن تفعل عبر العقود: تأخير القرار. صحيح أنها سمحت للأعضاء بالمشاركة في المظاهرات بصفاتهم الفردية، إلا أن الحركة ككل لم تتخذ موقفاً. وحين استخدمت مجموعة من القادة الشبان هذا كإجازة للقفز إلى معمة الصراع، وحين تضخّمت المظاهرات ككرة الثلج، قرّرت القيادة أخيراً إلزام نفسها ودعت أعضاءها إلى الانضمام إلى حركة الاحتجاجات. وحتى حينها، استجابت قيادة الجماعة بإذعان حين استدعاها نائب الرئيس لاجتماع قاطعته معظم حركات المعارضة. لكن، في مراحل مفصلية، ساعد انخراط الجماعة في تغيير مسار الأحداث (حين سمحت لقادتها الشباب بالمشاركة، وحين استنفرت كامل أعضائها، وحين قرّرت تقليل التركيز على أجندتها الخاصة لصالح الائتلاف الثوري الواسع)، لكن بدا أن القادة البارزين في الحركة أكثر راحة في ممارسة دور الدعم لا الدور القيادي في كل مفصل. وبالتالي، أولئك الذين يبحثون عن طليعة ديمقراطية ثورية، يجب ألا يتطلّعوا إلى حركة إسلامية تربّت في كنف شبه السلطوية.

أما أولئك الذين اعتادوا تقسيم الحركات الإسلامية بين معتدلة وراдикаلية، فقد يفاجأون أيضاً بالتوترات التي برزت في صفوف هذه الحركات في المناخ الثوري للعام 2011. ففي مصر، كان القادة الأكثر تسيّساً وافتحاحاً على الخارج، خاصة الشبان وأعضاء البرلمان، والذين يوصفون غالباً بأنهم معتدلون، هم الذي جذبوا الحركة إلى موقف يتّسم أكثر بالمجابهة. وبالمثل في الأردن، كان أولئك الذين يوصفون بـ «الحماثم» هم الذين يرفعون علم الإصلاح السياسي في تقليد واع للثورة المصرية. أما «الصقور» فقد كانوا يرغبون بالتراجع إلى الوراء لأنهم غير واثقين من أن العملية السياسية تستأهل مثل هذا الاستثمار أو المغامرة. وقد أبلغني مباشرة زكي بني أرشيد، وهو صقر وقائد ناري غير مُثقل بانضباطية الحزب (في العام 2009، حين سألت إسلامياً أردنياً عن موقف اتّخذه ممّن يُفترض أنه زميل له بدا أنه يفترق عن الخط العلني للحركة، تنهّد وقال ببساطة: «زكي مشكلة»)، أنه قد لا يدعم الدعوات إلى الملكية الدستورية خوفاً من أن يحوّل الضغط بشدة من أجل التغيير السياسي في الأردن إلى لبنان آخر. إن التسييس الذي أحدثته شبه السلطوية أدى إلى بروز بعض القادة، (هم عموماً أولئك الأكثر اعتياداً على تشكيل تحالفات سياسية وغالباً ما يكونون أقرب إلى الطرف الليبرالي في الطيف الإسلامي)، المستعدين لإلقاء ثقلهم بالكامل إلى جانب العملية السياسية والقفز إلى عربة التغيير الجذري، بيد أنهم يجربون حركاتهم إلى هذا التوجّه بصعوبة فائقة.

حين انتصرت الثورة في مصر، باتت أسباب تردد القيادة واضحة: فالحركة اعتبرت أن الوضع الجديد موضع ترحيب للغاية، لكنه أيضاً يفرض تحديات. ففجأة، توجّب اتخاذ الخيارات التي أُرجئت منذ عقود. وحين أصدر جنرالات مصر قانوناً جديداً يسمح لجماعة الإخوان بتأسيس حزب، أوضحت الحركة أن القرار الذي طال انتظاره لدخول معترك

السياسات الحزبية سيُنَفَّذ. لكن بعدها، انغمس قادتها في نقاشات ومشاجرات لأكثر من شهرين قبل أن يُعلنوا أن الحزب سيكون مستقلاً بالكامل، وأن جماعة الإخوان سترسل إليه ثلاثة من أعضاء مكتب الإرشاد، وتوافق على برنامجه، وتقرر مدى مشاركته الانتخابية. علاوة على ذلك، تعرّضت حتى عمليات الحركة الداخلية إلى ضغوطات هائلة لأن كبار القادة اكتشفوا فجأة أنه لم يُعد في وسعهم القول أن القمع والاعتقالات قد تمنع عملية الإجراءات الديمقراطية داخل الحركة. فالانفتاح السياسي وآفاق الديمقراطية طرحا على الحركة جملة مشاكل أكثر راحة من تلك التي فرضتها السلطوية الناصرية، لكنها لم تكن أسهل على الإجابة. ثم أن الحركة كانت بطيئة على نحو خاص في الإجابة عنها؛ إذ هي شعرت بالقلق بإزاء الحفاظ على مبادئها الجوهرية وعلى تماسك حركة متباينة، وأيضاً على خدمة كلٍّ من أجندتها السياسية و غير السياسية، من دون التضحية بإحداها لصالح الأخرى.

في وضع ثوري، يمكن النظر إلى حركة إسلامية مبنية للتعاطي مع سياسات سلطوية على أنها حركة ديمقراطية متسكّعة. لكن، ثمة وسائل أخرى يفسح بموجبها النظام شبه السلطوي المجال لبروز نظام ديمقراطي. وقد ناقشنا حتى الآن ما يحدث إذا ما أُطيح بهذا النظام في انتفاضة شعبية. لكن ماذا إذا كانت الديمقراطية ستأتي ليس بسبب الضغط على النظام، بل لأن هذا الأخير يفشل مُجندلاً بأخطائه الخاصة؟ ثمة مساران من شبه السلطوية إلى الديمقراطية: أحدهما مفاجئ يستند إلى سوء الحسابات، والآخر تدريجي يستند إلى التغيّر التطوري. فهل يحتمل أن تكون الحركات الإسلامية في أفضل الأحوال حركات ديمقراطية غامضة في ظل مثل هذه السيناريوهات أيضاً؟

أ - سوء الحسابات والاختراق الديمقراطي

قبل سبر غور سيناريوهي المسار المفاجئ أو التدريجي، دعونا نعود إلى ما توصلنا إليه من فهم للسياسات شبه السلطوية. فحين نرى نظاماً شبه سلطوي يسمح للمعارضة ببعض الحرية لكنه يُنكر عليها الاحتمال الواقعي بتحقيق نصر انتخابي، وحين تتأرجح الحركة الإسلامية بين الصبر والخنوع ودفع شبه السلطوية إلى حدودها القصوى، لا يجب أن نفاجأ بحدوث انفتاح وإغلاق وإرخاء وحملات بشكل دوري. فالأنظمة تعمل لتحافظ على وجودها؛ والحركات الإسلامية تدفع وتختبر الحدود المفروضة، لكنها في الوقت نفسه تصرف طاقة موازية لطمأنة النظام أنها ستعيش داخل إطار هذه الحدود. والحصيلة التي تنجم عن ذلك تجمع بين الاستقرار ومظهر الديناميكية.

هذا الاستقرار الكلي لا يجب أن يدفعنا إلى اعتبار كل تأقلم أو مناورة صغيرة على أنها تخدم بشكل فوري النظام أو تعجل بنهايته. إذ رأينا كيف أن القواعد السياسية في ظل مثل هذه الأنظمة تتطور أكثر من خلال سلسلة من التكيّفات التكتيكية والقرارات الصغيرة لا الكبيرة وبعيدة النظر. فالتغيّر تراكم وتضام، ومهندسوه يهتمون بتصحيح مشكلة الأمس أو تحسين بنية الغد أكثر مما يهتمون ببناء جسر إلى القرن التالي.

هذا يساعدنا على فهم أي نوع من التغيّر قد تحمله الديمقراطية وأين ستقاوم شبه السلطوية على الأرجح الإصلاح. في صيغها الأكثر انفتاحاً، قد تسمح الأنظمة شبه السلطوية بأحزاب رسمية جديدة، وتُجري انتخابات وفق جداولها الزمنية المقررة، وتتفاوض وتُعيد

التفاوض على قواعد الحياة السياسية، وتسمح بنقاشات صاخبة مع بعض الاعتقالات أحياناً فقط والحملات الإعلامية البذيئة الموحى بها رسمياً بهدف لجم الحركات.

لكن، يحتمل أن يكون هناك نقطتا تصادم تصبح الأنظمة فيها مقاومة على وجه الخصوص وحتى ضارية:

الأولى ، حين تصبح الأحزاب القائمة قادرة على تعبئة قواعد شعبية حقيقية، أو حين تربط الحركات التي لها قواعد نفسها بأحزاب سياسية. فالأنظمة الانتخابية تصبح حينها عصية أكثر على الضبط. ومن هذا المنظور، تأتي المشكلة مع حركات المعارضة الإسلامية القائمة ليس من ضعف التزاماتها بالديمقراطية، بل حين تلتزم علناً بالتغيير الديمقراطي وتعيئ قواعدهما من أجل هذه القضية. بيد أن حسن الحفاظ على الذات والتركيز على البقاء طويل الأمد، يمنعان عموماً القادة الإسلاميين من انتهاج هذا المسار بشكل حماسي للغاية.

ثانياً ، ستتعرض بعض أنواع الإصلاحات الدستورية، أي تلك التي تجعل من الممكن للأنظمة أن تخسر، إلى الرفض. والحال أن اللجان الانتخابية المستقلة حقاً، والمحاكم الدستورية التي لها استقلالية تامة عن السلطة التنفيذية، والقواعد الانتخابية العادلة والمتجذرة، هي الإصلاحات التي يُحتمل أن تعتبرها الأنظمة تهديدات وجودية. وبالتالي، حركات المعارضة قد تطالب بها لكن مقابل ثمن: أن يعتبرها الحكام شبه السلطويين ثورية أو دعوة إلى العصيان.

لأن التكتيكات تُهيمن على عملية صنع القرار، تصبح الأخطاء الاستراتيجية ممكنة. فهل يمكن أن تفقد سوء الحسابات الدرامية، أو التطور البطيء، إلى الديمقراطية؟ هل يمكن عبور الحدود التي تفرضها بضراوة السياسات شبه السلطوية إما بسبب زلات غير متوقعة أو بسبب تغييرات غير ملحوظة كثير؟ أجل، بيد أن كلاً من المسارين المفاجئ والتدريج مشحونان بالصعوبات، كما قد تكون أنواع أخرى من التغيير المنهجي هي الحيلة. ثم أن معظم مفاتيح التغيير ليست في يد الإسلاميين. دعونا الآن نتفحص كل مسار بدوره.

ماذا لو أدت مناورة قصيرة الأمد إلى ردة فعل عكسية درامية وغير متوقعة؟ إن الأنظمة شبه السلطوية عموماً لها العديد من السمات والمؤسسات الخاصة بالديمقراطيات الدستورية: الانتخابات المنتظمة، وبرلمانات مع سلطة تشريعية وإشرافية، ودساتير مكتوبة تحتوي على ضمانات للحقوق السياسية، وهيئة قضائية متخصصة (وعلى الأقل مُستقلة اسمياً). والأنظمة شبه السلطوية تُقوّي مثل هذه المؤسسات بطريقة تحدّ من قدرة هذه الأخيرة على العمل بطريقة ديمقراطية أو دستورية بالكامل تفحصت هذا الموضوع الرئيس في Nathan J. Brown, Constitutions in a Nonconstitutional

World: Arab Basic Laws and the Prospects for Accountable Government (Albany, NY: State University of New York Press, 2001) بيد أن العبث قصير الأمد قد يؤدي إلى نتائج مفاجئة. فالمحكمة الدستورية العليا المصرية تعود بجذورها إلى مرسوم رئاسي عاجل في العام 1969 كان مصمماً بوضوح (ونجح على المدى القصير) لوضع الهيئة القضائية قيد السيطرة. لكن المحكمة حوّلت نفسها في الثمانينيات إلى لاعب قضائي مستقل وشجاع. وتوسيع الأسرة الحاكمة الكويتية لحق الاقتراع إلى الدوائر البعيدة نسبياً عن المركز، نجح في انتخاب جملة من النواب

الموالين في الستينيات، لكن بعدها بجيل واحد أحضر برلمانين حادّي الطباع، ومتطلبين، ومتفوهين يُمثّلون سكان هذه الدوائر نفسها.

والواقع أن الانتخابات مواقع معقولة لسوء الحسابات. وثمة عاملان على الأخص يمكن أن يزيدا من صعوبة التكهّن بها:

الأول ، حين يكون كبار القادة منقسمين فهم ينتهجون في الأغلب استراتيجيات متناقضة أو سريعة التحوّل. وليس صدفة أن معظم المفاجآت الانتخابية غير السارة بالنسبة إلى الأسرة الحاكمة الكويتية (انتصار الائتلاف الإصلاحي في العام 2006) جاء في وقت كانت فيه الأسرة منقسمة إلى حدّ كبير، ومُشتّتة الانتباه بالمناورات العائلية الداخلية، وبالتالي أقلّ قدرة على بلورة مقاربة متماسكة. وفي الانتخابات المصرية العام 2005 أو في الانتخابات الأردنية العام 2007، كانت الحركات الإسلامية نفسها هي التي أثارت انقسام النظام وعدم اتساقه: إذ كان قادة النظام غير متأكدين (أو مختلفين) حول ما إذا كان يجب اعتبار الحركة الإسلامية تحدياً سياسياً أو تهديداً أمنياً، وبالتالي تذبذبوا بين التوافق والاستلحاق من جهة والقمع الفاسي من جهة أخرى.

المصدر الثاني لصعوبة التكهّن هي الآلية الانتخابية نفسها. فالأنظمة في بعض الأحيان، وفي ظل ضغوط محلية أو دولية (أو كليهما معاً) سُرخي قبضتها قليلاً عبر السماح ببعض الإشراف الدولي على الانتخابات أو بخطوات صغيرة نحو تشكيل إدارة انتخابية أكثر حيادية. وفي مثل هذه الحالات، ستجد الأنظمة أدوات أكثر محدودية للسيطرة على النتائج. بيد أن مثل هذه الأدوات تكون أكثر فظاظة غالباً: اعتقال ناشطي المعارضة، والتكديس الفاعع لأقلام الاقتراع بالأنصار، أو التدخل عبر أجهزة الأمن.

لكن قد يكون أكثر صعوبة احتواء تأثيرات استخدام مثل هذه الأدوات الفظة وغالباً غير المختبرة. ففي العام 2005، حاولت القيادة الفلسطينية وضع قانون انتخابي يُدّالس كلاً من الفصائل السياسية الصغيرة (التي رغبت في أن ترى بعض التمثيل النسبي) وحماس (التي أرادت خوض الانتخابات من دون نزع السلاح أو تأييد اتفاقات أوسلو) لتحفيزها على المشاركة في الانتخابات. بيد أنها كانت تعمل في الوقت نفسه للتوازن بين الأجندة في حزب فتح الحاكم (حيث بعض الأعضاء البارزين يريدون الترشّح كأفراد وآخرون يُفضّلون نظام اللائحة الحزبية). باختصار، كانت القيادة تحاول كتابة قانون يكون مناسباً لنظام شبه سلطوي: المعارضة تخوض الانتخابات لكنها تُمنى بالخسارة. وقد أدى القيام بذلك فيما تحاول القيادة تدبّر أمر التوترات الداخلية إلى تدشين سلسلة قاتلة من الأخطاء. وفي خاتمة المطاف، تم التوصل إلى قانون تسووي، لكن ذلك لم يمنع بعض أعضاء فتح من مقاتلة بعضهم بعضاً حول المناصب (ليس بشكل مجازي فقط، إذ اندلع إطلاق النار بالفعل)، فيما بعضهم الآخر يترشحون كمستقلين (ما فكّك بشكل سيئ أصوات فتح في بعض الدوائر). والحصيلة كانت تحويل الغالبية الضيقة وغير المتوقعة من الأصوات لحماس إلى نصر برلماني كاسح. كما أن جملة أخرى من العثرات ساعدت على تسهيل الأداء القوي لجماعة الإخوان المسلمين في انتخابات مصر البرلمانية العام 2005 (مع نظام انتخابي شكّل جزئياً عبر قرارات المحكمة التي أُصرت على السماح للمستقلين بالترشح، كما سمحت بإشراف قضائي على عملية الاقتراع). ولم يُنفذ حكام مصر من الهزيمة سوى ضبط النفس الذي مارسه الإخوان المسلمون، وكذلك قلة الخجل حين دعوا

قوات الأمن إلى دفع الناضحين المُحتَمَلين لصالح الجماعة بعيداً. وكلا هذين العاملين، أي ضبط النفس وقلة الخجل كانا متوافرين بكثرة.

هل يمكن أن تفقد مثل هذه الحوادث وسوء الحسابات إلى نصر للمعارضة الإسلامية، وبالتالي إلى تحوّل ديمقراطي مفاجئ في النظام السياسي العربي؟ عادة لا. فهناك ثلاثة شروط يجب تليبيتها لتحقيق مثل هذه النتيجة الانتخابية:

أولاً، أن الحركة الإسلامية يجب أن تسعى إلى الحصول على أغلبية (أو على الأقل على أقلية معطّلة كافية لطلب حصة مهمة في السلطة الحاكمة) أو الانضمام إلى ائتلاف واسع يسعى إلى تحقيق الأغلبية. لكن الحركات الإسلامية تخوض الانتخابات عادة كي تخسر، على الأقل على المدى القصير، من خلال طرح مرشحين لأقلية من المقاعد فقط.

ثانياً، كان يتعيّن على النظام أن يتقبّل هذه النتيجة. في مصر العام 2005، تدخل النظام بكثافة في المراحل الأخيرة من عملية الاقتراع بهدف تقليل نجاحات الإخوان. وفي العام 2006، أرخت فتح قبضتها مؤقتاً على السلطة، لكنها سرعان ما عكست هذا التوجّه وسعت إلى إطاحة نتائج الانتخابات. والواقع أن قدرة الإسلاميين على التعلّم شجّعهم على توقع هذا النوع من ردّ الفعل واستباقه عبر إنكار النصر مسبقاً. وغالباً ما يشير القادة الإسلاميون في المنطقة إلى الانقلاب الجزائري العام 1992 الذي منع نصراً إسلامياً محتملاً وإلى ما بعد الانتخابات الفلسطينية للعام 2006، كدليل على أنهم يجب ألا يتوقعوا بأن يسمح لهم بالفوز في أي وقت قريب.

ثالثاً، في بعض البلدان، قد يكون القبول الدولي ضرورياً لتثبيت اختراق ديمقراطي. وفي حالات غير عادية، يكون الدعم الدولي حاسماً بشكل مطلق في تأسيس أو تقويض الديمقراطية. فقد جاءت خطوة إعادة البرلمان الكويتي في العام 1992 بعد إصرار أميركي تم نقله إلى الأسرة الحاكمة. وفي الحالة الفلسطينية، ومع اعتماد السلطة الفلسطينية المالي والدبلوماسي على قوى غير فلسطينية، كان الموقف الدولي (أساساً في الحكومتين الأمريكية والإسرائيلية ولكن في حكومات أوروبية رئيسية أيضاً) حاسماً في دفع النظام إلى حرب أهلية بدلاً من الاختراق الديمقراطي. وفي حالات أخرى، كان الموقف الدولي أقل حسماً لكنه بقي ملحوظاً. فالانقلاب الجزائري في العام 1992 حظي بتأييد دولي ضمني. وانتخابات العام 2005 المصرية كانت أكثر انفتاحاً بسبب المستوى غير المسبوق من الانتباه الدولي. وبالتالي، وبعد تلبية مثل هذه الشروط فقط، يكون من المنطقي التساؤل حول نوايا حزب إسلامي إذا ما فاز بالانتخابات.

في الفصل السابق تفحصنا الشروط التي تشجّع التطور الإسلامي وإمكانية التطور الأيديولوجي لصالح الديمقراطية. ومن المحتمل أن الحركة الإسلامية التي تدرّبت على الصبر السياسي، وبناء الائتلافات، والانتخابات المتكرّرة خلال فترة شبه السلطوية، ستكتيف لقبول محصلات ديمقراطية بشكل أكثر سهولة من تلك التي تختبر النصر الديمقراطي وهي حائزة على تجربة صغيرة في السياسات الديمقراطية. وقد رأينا بالطبع أن الإحباطات وحدود السياسات شبه السلطوية يمكن أن تجعل الديمقراطية تلوح بشكل أكبر في الخطاب والأولويات السياسية للمجموعات الإسلامية التي تكون مقتنعة بأنها تمثل أغلبية محتملة.

الحصيلة الديمقراطية في مثل هذا المشهد لا تعتمد ببساطة على النوايا الإسلامية، بل على وجود مؤسسات نشطة وحيوية أيضاً تستطيع العمل طيلة الفترة الانتقالية. ويُحتمل أن تبرز لجنة انتخابية محايدة، ونظام قضائي قوي ومستقل، وقوات أمن مهنية لاحتزبية، ومجموعة راسخة من الممارسات البرلمانية، كعوامل حاسمة لضمان أن الانتخابات الديمقراطية ستتكرر؛ فيما تكون هذه السمات ضعيفة التطور أو مفرغة من معناها في سياق شبه سلطوي.

والواقع أن الدرس الذي تعلمناه من ثورة 2011 في مصر يمكن أن يكون عاماً. فالخيارات التي اتُخذت والأنماط التي برزت في ظل شبه السلطوية قد تكون في مستوى أهمية أيديولوجية الحركة الإسلامية في مجال تحديد حياة الديمقراطية وتطورها. والإسلاميون قد يكونوا قادرين على تسهيل سُبُل غير محتملة للديمقراطية من خلال التزامات تنظيمية وأيديولوجية واضحة وحسنة التوقيت. لكنهم من غير المحتمل أن يقودوا هذه العملية، بل هم سيكونون أكثر ميلاً إلى التحوُّط في رهاناتهم لأن مثل هذه السبل غير محتملة.

ب - التطور الديمقراطي

ثمة مسار ثانٍ إلى ديمقراطية النظم شبه السلطوية، وهو يعتمد بشكل أقل على سوء حسابات كارثية من جانب حكام قصيري النظر وأكثر على تراكم التغيرات التطورية التي تسمح في نهاية المطاف بكسر القاعدة الرئيسة للسياسات شبه السلطوية (المعارضة تخسر). والواقع أن مثل هذه السبل التطورية قد اجتذبت الانتباه المتواصل للباحثين، وأعمالهم السابقة يمكن أن تُرشد بحثنا. فهم يشيرون إلى أن هناك مسارين محتملين لعملية الانتقال إلى الديمقراطية التدريجية التي يمكن أن يمارس فيها الإسلاميون دوراً رائداً.

الأولى، بروز شقاق داخل النظام مترافقة مع بروز معارضة معتدلة، تستطيع أن تؤدي إلى ديمقراطية عبر خطوات تُتَوَجَّع بميثاق بين الحكام السلطويين والمعارضة الديمقراطية. أو على الأقل هذا هو استنتاج الجيل الأول من الباحثين الذين درسوا انهيار الأنظمة السلطوية في أوروبا الجنوبية وأمريكا الجنوبية في السبعينيات والثمانينيات ثمة أدبيات بحثية كثيرة تطورت حول هذا الموضوع، أكثرها تأثيراً وأيضاً أولها، Guillermo O'Donnell :

Philippe C. Schmitter and Laurence Whitehead, *Transitions from Authoritarian Rule: Tentative Conclusions about Uncertain Democracies* (Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press, 1986) وفي حين أن معظم هذه الأنظمة كانت سلطوية بالكامل، إلا أن بعضها

(كالبرازيل) كانت في الواقع شبه سلطوية من حيث أنها سمحت ببعض التعددية في النظام السياسي. لكن، سواء أكانت سلطوية أو شبه سلطوية، إلا أن هذه النظم أظهرت توجهات متباينة في أعلى مستوياتها علاوة على بعض العوامل الودودة مع التحرير السياسي المحدود (أصحاب الخط اللين)، فيما كان يصر آخرون على أن أيّ انفتاح قد يضعضع النظام (أصحاب الخط المتصلب). ليس هناك شيء حتمي حول انهيار مثل هذه الأنظمة السلطوية، ولا بأن هذا الانهيار في حال حدوثه سيؤدي إلى حصيلة ديمقراطية. لكن، إذا ما كان الأمر أبعد ما يكون عن الحتمية، إلا أن ثمة مساراً محتملاً هو حدوث تقارب بين أصحاب الخط اللين في النظام وأولئك في المعارضة (المعتدلين) المستعدين لتقديم نوع من

الضمانات إلى أصحاب الخط اللّين (ربما لحماية أشخاص ومؤسسات محددة، أو لإسقاط المطالب الجذرية حول إعادة توزيع الملكية).

لكن المشكلة بالنسبة إلى الحركات الإسلامية في الوطن العربي هي أنها لا تجد سوى حفنة من ذوي الخط اللّين داخل النظام. وفي الوقت نفسه، لا تستطيع المعارضة الإسلامية أن تؤدي بسهولة دورها عبر إطلاق إشارات تعاونية: فأنواع التطمينات التي تعرضها المعارضات لإثبات «اعتدالها» في مناطق أخرى، تُعتبر مُهددة للنظم شبه السلطوية في الوطن العربي. إذ إن أي إشارة بأن قادة المعارضة الإسلامية مستعدون للالتزام كلياً بالسياسات، وبإسقاط أو تأجيل المطالب الجذرية، وبالانتقال نحو مواقف أيديولوجية أليّن وإن غامضة، تشي برغبة بالمشاركة في الحكم. ومثل هذه الخطوات تُفلق الحكام العرب بدلاً من أن تطمئنهم. لقد أظهر الفصلان السادس والسابع أن الإسلاميين عموماً (وإن بالتدريج وبتردد) يذهبون بعيداً في تقديم مثل هذه الضمانات حين تشجّعهم السياسات شبه السلطوية على أن يفعلوا ذلك. ثم أنهم يُنبطون كذلك من الذهاب بعيداً. والضمان الحقيقي الذي يستطيع الإسلاميون تقديمه إلى الأنظمة، (وهم يعطونه بسهولة أكثر للمتقدمين المحتملين)، هو خسارة الانتخابات. وهذه لا تبدو بداية واعدة لعملية انتقال ديمقراطي.

ربما لا يكون أصحاب الخط اللّين غائبين تماماً عن السياسات العربية. فبعض الأنظمة السلطوية العربية تميل إل تكون أكثر إبهاماً في مداولاتها الداخلية من الحركات الإسلامية، لكن ثمة دوماً دلائل على نزاعات بين أولئك الذين يُحذون أكثر الاستراتيجيات السياسية عبر حفز الحركات الإسلامية على دخول النظام فيستلحقون بعض القادة ويستخدمون من هم أكثر تعاوناً لترويض الراديكاليين وضبطهم، والذين يعتبرون الحركات الإسلامية خطراً أمنياً.

المجموعة الأولى يمكن اعتبارها موازية لأصحاب الخط اللّين. في فلسطين، سادت مثل هذه المقاربة أحياناً في عهد كلّ من ياسر عرفات ومحمود عباس؛ وفي الكويت وفي الأردن (خصوصاً قبل أواسط التسعينيات)، نشط النظام في بعض الأحيان لجذب الحركات الإسلامية إلى صفّه. لكن حتى في هذه الحالات، المساهمة الرئيس التي يمكن للإسلاميين القيام بها هي إبداء الاستعداد الواضح لقبول وضعية دولية إلى أجل غير محدد (مسألة ما إذا كانوا يُضمرون طموحات للوصول إلى الحكم في نهاية المطاف، أقل أهمية بكثير من استعدادهم لقبول حفنة متناثرة من المقاعد وربما أحياناً وزارة اجتماعية أو خدمية). بيد أن التوصل إلى مثل هذه التفاهات يصبح أكثر صعوبة كلما أصبح الإسلاميون أقوى. وهكذا، وفي حين أن من الجائز أن يكون مثل هذا الإدماج بداية مسار تطوّري نحو التنافس الديمقراطي، إلا أنه لم يُطرق هذا السبيل بعد في أي بلد عربي.

لقد سبر باحثو السلطوية الانتخابية (وهي نوع من السلطوية تتضمن انتخابات منتظمة، وتنافسات محدودة، وهيمنة حزب واحد، وبالتالي فهي تحمل شبهة مع شبه السلطوية (في الواقع بياتريز ماغالوني تُعرّف موضوعها على أنه «أوتوقراطية الحزب المهيمن» الذي هو «نظام يبقى فيه حزب واحد في السلطة بشكل غير متقطع في ظل ظروف شبه سلطوية، فيما هو يُجري انتخابات تعددية بشكل منتظم Beatriz Magaloni, Voting for Autocracy: Hegemonic Party Survival and Its Demise in Mexico (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), p. 32. مساراً تطويراً

آخر إلى الانتقال الديمقراطي. هذا المسار يعتمد على التغيّر البطيء في موقع ودور الحزب الحاكم. فالحزب المهيمن قد يبني، عبر خطوات تدرجية، عملية انتخابية ربما يفقد السيطرة عليها. والحالة النموذجية لمثل هذه العملية هي المكسيك التي حكمها الحزب الثوري المؤسسي لأكثر من 70 عاماً. وهنا ثمة دراستان مهمتان لعملية السلطوية الانتخابية التي مارسها هذا الحزب ولهزيمته في خاتمة المطاف في أقلام الاقتراع (أحدها لبياتريز ماغالوني (Beatriz Magaloni) والأخرى لكينيث ف. غرين (Kenneth F. Greene)) (Kenneth F. Greene, Why Dominant Parties Lose: Mexico's Democratization in Comparative Perspective (New York: Cambridge University Press, 2007).. قد تختلف هاتان الدراستان في التفاصيل لكنهما تقدمان عموماً رواية متكاملة قد تكون موحية للوطن العربي. ثم أن هاتين الدراستين معاً تظهران كيف أن الحزب الثوري جمع أغليات انتخابية ليس ببساطة للحكم (لفترة طويلة حصد الحزب أصواتاً أكثر مما كان يحتاج ليحكم)، بل لاستعراض قوته التي لا تقهر ولتفكيك المعارضة عبر تقسيمها إلى مجموعة من أحزاب المشكاة المغالية أيديولوجياً والتي كانت غير قادرة على طرح برامج جذابة على أقسام كبيرة من الجسم الانتخابي. وقد سمح بناء آلة زبائية ناجحة للحزب الثوري المؤسسي ليس بتدبير أمر الحوكمة يوماً بيوم فقط، بل بالسيطرة على مجمل الهياكل الدستورية أيضاً. كما سمح للحزب بالحفاظ على تماسكه الداخلي وبالتالي ضمان الخلافة فيه، وبدفع المعارضة إلى غيتوات انتخابية. وتبعاً لذلك، الغش الانتخابي بالكاد كان ضرورياً للحفاظ على النظام في الظروف العادية، بيد أنه حسن إجمالي الأصوات الكاسحة أو ربما خدم كأداة لملاذ أخير. لكن مع الوقت، سلب التحرير الاقتصادي (الذي شدد عليه غرين) من الحزب بعض الموارد الضرورية للحفاظ على الآلة الزبائية. ويستطلع ماغالوني ليس المشاكل الاقتصادية فقط، بل بعض التأثيرات الجانبية للازدهار (الناخبون أكثر استجابة للدعوات الأيديولوجية) والتغيرات المؤسسية أيضاً (تشكيل إدارة انتخابية محايدة أشرفت في نهاية المطاف على تحلل الحزب عبر حرمانه من القدرة على التزوير كملاذ أخير). وهكذا، فإن قادة المعارضة لم يجدوا وحسب حافزاً للتنسيق فيما كانت سيطرة الحزب الثورية على السلطة تترنح، بل هم تفاعلوا بفعالية مع الفرص الجديدة أيضاً، فغادروا مشكاتهم الأيديولوجية الضيقة وأعادوا طرح أنفسهم كأحزاب واسعة وعامة.

هل يمكن أن تشرف الأحزاب الحاكمة على عملية مماثلة في الأنظمة شبه السلطوية في الوطن العربي؟ هل تكتشف الأنظمة التي تحافظ على نفسها أن الآليات التي ابتدعتها تتسرب ببطء خارج سيطرتها؛ وبأن التغيرات الاجتماعية التي نبعث من النمو الاقتصادي أو من التطلعات العميقة التي برزت من الأداء الاقتصادي الضعيف تقود إلى جسم انتخابي أكثر تطلّباً؛ وبأن التحرير الاقتصادي يحرمها من الأدوات الزبائية؛ وبأن حفنة من التنازلات الدستورية (لجنة انتخابية مستقلة، على سبيل المثال) قد تجعل من الهزيمة الانتخابية أمراً محتملاً؟ هل يمكن أن تتعلم مجموعات المعارضة التنسيق وتكتشف الفرص لإعادة اختراع نفسها كأحزاب عامة وواسعة؟

ممكن، لكن مرة أخرى ربما لا. بالطبع، صورة أوتوقراطيات الحزب المهيمن أو المسيطر تبدو متشابهة للغاية بالنسبة إلى بعض الأنظمة السياسية العربية (أساساً الجمهورية): الأنظمة التي خسرت منذ وقت طويل حيويتها الأيديولوجية أو الثورية، لكنها

لم تفقد قدرتها على تقديم نفسها على أنه لا مناص منها؛ مراكمة أغليات كبيرة تستند إلى الشبكات الزبائنية؛ أحزاب المعارضة المشاكسة التي تتوارى وراء الغيتوات الانتخابية والتي تتسلح بالأيديولوجيات النقية لكنها محرومة من وسائل التواصل مع معظم الجسم الانتخابي؛ قادة المعارضة المزعمون الذين استلحقهم أنظمة تبدو حتى الآن في حيز حريز؛ وأحزاب مهيمنة قادرة على تطويق التشفقات الداخلية. أما ضغوط التحرير الاقتصادي، مضافاً إليها تراجع قدرة الدولة على توفير مصادر زبائنية تبدو بلا حدود للأحزاب الحاكمة، فهي قد تُهدّد العمليات السلسة لمثل هذا النظام.

ومع ذلك، يبدو أن التحوّل البطيء للآلة الانتخابية التي يهيمن عليها الحزب الحاكم ليس هو المسار المحتمل في الوطن العربي. صحيح أن الأحزاب الحاكمة والآليات الانتخابية موجودة، لكن يبدو أنها أقل حسماً بالنسبة إلى الحفاظ على الأنظمة. إذ لم ينتج أي نظام عربي كياناً سياسياً كالحزب الثوري المؤسسي المكسيكي في مدى مركزيته للنظام السياسي للاطلاع على رواية أخرى حول كيفية بناء المؤسسات السياسية العربية لضمان الاستقرار واحتواء أو استلحاق المعارضة، انظر Ellen Lust-Okar, Structuring Conflict in the Arab World: Incumbents, Opponents, and Institutions (Cambridge: Cambridge University Press, 2005)، كما لم يُظهر أي نظام الكثير من الاستعداد لمقاربة نوع التنازلات الدستورية التي أقدم عليها الحزب الثوري في نهاية المطاف.

إن بعض الأنظمة ملكية، لكنها حتى لم تحاول. فهي مُشكّلة بطريقة مختلفة للغاية ولم تجد ببساطة حاجة إلى خلق حزب مهيمن. وفي هذا الكتاب، تلائم الكويت والأردن هذه الفئة تماماً ملكيات شبه الجزيرة العربية تُسيطر عليها أسر حاكمة يجادل مايكل هيرب بأنها شكل ملكي مستقر على وجه الخصوص لأنها من غير المتوقع أن تولّد انقسامات داخلية رئيسية. انظر Michael Herb, All in the Family: Absolutism, Revolution, and Democracy in the Middle Eastern Monarchies (Albany, NY: State University of New York Press, 1999) وبهذا المعنى، يمكن أن تقدّم الأسرة الحاكمة كل منافع الحزب المهيمن (حين يعمل الحزب المهيمن بشكل جيد) من دون خطر أن تتحوّل المؤسسات الديمقراطية على الورق إلى حقيقة واقعة. فالملك الأردني والأسرة الحاكمة الكويتية لا يشاركان في الانتخابات، ولذلك فهما لم يبنيا نظاماً قد يسمح في خاتمة المطاف بهزيمتهما الانتخابية. علاوة على ذلك، أبقت الأنظمة الملكية المعارضة في حالة تذرّر واستلحاق جزئياً، فيما مؤسسات الدولة الحاسمة بقيت خارج الأقدنية الدستورية. وهكذا، فإن نوع التطور المؤسسي الذي شهدته الديمقراطية الورقية المكسيكية نحو النظام الديمقراطي القابل للحياة والتطور، تبدو أقل احتمالاً بكثير في الوطن العربي.

في المقابل، معظم الجمهوريات العربية أقامت أحزاباً سياسية مهيمنة تشبه الحزب الثوري المؤسسي نظرياً ولكن ليس عملياً. فالأحزاب المهيمنة في الوطن العربي لا تزال مُشخصنة إلى حد كبير ولا تحوز على قدرة الحزب الثوري على تغيير قاداته بشكل منتظم. ثم أن الرؤساء غالباً ما ينتجون أحزاباً، وليس العكس. وهذا ما يجعل لحظات الخلافة مسألة أكثر خطورة بكثير. وفي الواقع في إحدى الحالات التي درسناها هنا (فلسطين) تخبّط وتعزّر الحزب الحاكم بشكل سيئ للغاية وبدأ يتحلّل بعد وفاة مؤسسه. لكن تلك الأنظمة التي تنجو من مثل هذه اللحظات، لا تعتبر الحزب عاملاً بنوياً حاسماً في مجال تشكيل النظام أو في

تدبر عملية الانتقال؛ والأرجح أنها ستنتظر للتثبت من أوراق اعتماد الحاكم الجديد. وكما مع الملكيات (ولكن غالباً بشكل أقل صخباً)، توضع هياكل الدولة والبنى الدستورية الحساسة خارج مجال التنافس، ورئيس الدولة هو الذي يسيطر على الأحزاب.

لقد أثبتت معظم الأنظمة شبه السلطوية العربية أنها مستقرة حتى الآن، بمعنى أنها تدبرت أمر المواجهة في مكانها. وعلى الرغم من احتمال سوء الحسابات الدائم إلا أنها تمكنت من تصحيح الأخطاء قصيرة الأمد. هذه الأنظمة ليست مُحصنة ضد الضغوط المالية ولا ضد التأثيرات البطيئة للتحرير الاقتصادي غير المتكافئ، والصراعات الدولية، وأحياناً الاضطرابات المحلية وحتى التمرد. لكن لا يحتمل أن تؤدي هذه المشاكل إلى الإرخاء التدريجي لقبضة الطبيعة السلطوية لهذه الأنظمة أو للبروز البطيء لمعارضة واسعة وقابلة للحياة والتطور، ولا أن تثبت الحياة في الإجراءات الدستورية المُحتضرة. والواقع أن الاحتمال الأكثر ترجيحاً هو أن تقود هذه التطورات الأنظمة إما إلى الانهيار أو التراجع إلى سلطويتها الكاملة، من دون أن تعيقها الإجراءات المرعية أو العقوبات المؤسسية.

أين تقع الحركات الإسلامية من هذا التكهّن حول الديمقراطية التدريجية؟ بالإجمال، يبدو أن الإسلاميين مستعدون لأن يدرسوا أداء الجزء الذي يطلبه أي مسار منهما، لكن ولأن كلا من هذين المسارين محتمل فهُم سيسعون إلى التحوّل في رهاناتهم.

المسار الأول، أي التفاوض على ميثاق مع أصحاب الخط اللين في النظام، قد يتطلّب في الواقع من الإسلاميين تقديم الضمانات التي يُلحون عموماً إلى أنهم قد يعطون. و المسار الثاني، وهو الانتقال عبر تحلّل الحزب المُهيمن وتفعيل الآليات الدستورية الهاجعة، يتطلّب أن يكونوا مستعدين لإعادة طرح أنفسهم كأحزاب شاملة.

لكن، في حين أن الإسلاميين أظهروا بعض الاهتمام في ممارسة الأدوار الضرورية، إلا أنه من غير المحتمل أن يلزموا أنفسهم بالكامل في ظروف شبه سلطوية. فهم، بتحركهم بحفز من إصلاح عام ورؤية إسلامية محددة بدلاً من أي استراتيجية تعطي الأولوية للديمقراطية أو تستند إليها، يفضلون عموماً حماية منظماتهم بدلاً من أن يخوضوا غمار رهانات خطيرة حول التغيير المنهجي.

في حال واجه الحكّام المحليون متاعب، فلا نتوقن تحوّلاً مفاجئاً أو تدريجياً؛ بدلاً من ذلك الحصيلة الأكثر احتمالاً هو أن تعمّد الأنظمة غير المبالية إلى التخندق، وتعتمد المعارضة المفكّكة إلى التشاجر، والحركات الإسلامية إلى التردّد والاضطراب. وإذا ما تلعثت الأنظمة غير المبالية في وسائلها شبه السلطوية، فالأرجح أن نراها تنسلّ ثانية إلى السلطوية الكاملة أو تنهار فجأة بدلاً من أن تحوّل نفسها بالتدريج.

إذا ما كانت الأنظمة العربية ستصبح أكثر ديمقراطية، فإن الحركات الإسلامية ستقوم بالجزء المنوط بها، لكنها لن تكون أداة التحوّل.

لقد كان كل تركيزنا حتى الآن منصباً على الديمقراطية بالمعنى المؤسسي للكلمة: أي أن الديمقراطية تُفهم كنظام سياسي حيث المناصب العليا للسلطة والتوجهات الرئيسية في السياسة العامة تُحدد نتيجة انتخابات تنافسية مع حق اقتراع واسع النطاق. وثمة في الواقع

مبرر قوي لقيام العديد من الباحثين باتباع مثل هذا المفهوم للديمقراطية: فهو واضح تحليلياً ويجعل من السهل تماماً تحديد ما إذا كان النظام ديمقراطياً أو إلى أي مدى هو ديمقراطي. ثم أن التحليل السياسي يُدعم بوجود الفئات الواضحة.

ومع ذلك، ثمة مجموعة مدرجات أخرى للديمقراطية لا يستطيع التعريف السياسي المحدّد تحليلياً التقاطها؛ وهي مدرجات ترتبط بعمق بتاريخ المفهوم وتتطابق (معياريّاً على وجه الخصوص) مع الطريقة التي يُستخدم فيها التعبير، في كلّ من الوطن العربي وخارجه.

يجب أن نطرح هذه التضامين بحذر، لا بل سنجد في الواقع أن سبر غورها سيؤدّ تبصراً حقيقياً. لكن ثمة مبرر لعلماء الاجتماع كي يترددوا قبل إدخال التضامين المعيارية للديمقراطية إلى التحليل السياسي. فالفكرة المبتذلة التي كثيراً ما تُكرّر حول العلاقة بين الانتخابات والديمقراطية، وهي أن «الديمقراطية أكثر من مجرد انتخابات»، تخلق مشاكل عميقة وجمةً لمثل هذا التحليل. إذ في حين أنها تلتقط حقيقة الانتخابات اللاديمقراطية، إلا أن هذه الفكرة تهدّد بإهمال القليل من الوضوح المفهومي الذي تضمنه كلمة «ديمقراطية». فالزعم بأن الديمقراطية أكثر من مجرد انتخابات غالباً ما يليه ربطها بلائحة تسوّق لكل أنواع الإجراءات السارية والقيم التمجيدية من ضمانات التعبير إلى حقوق الملكية والتسامح. وإذا ما كانت الديمقراطية تُحدّد حرفياً بكل شيء جيّد في العمل السياسي، فإن هذا ما يجعلنا نُحبّها إلى هذا الحد. لكن، كيف يمكن أن تكون طبيعة أي مضمون تحليلي تُرك في هذا التعبير؟

سنحاول أن نكون أكثر تحديداً هنا في استخدام معنيين مختلفين للتعبير، لكن أيّاً منهما لن يكون له الوضوح التحليلي لتعريفات الديمقراطية التي تتمحور حول الانتخابات العادلة، التي لها معنى، والتي تتضمن المشاركة. فأولاً، الديمقراطية يُمكن، وفي الواقع هي كذلك، أن تُعتبر نمط حكم يستجيب للنقاشات العامة. وثانياً، يمكنها أن تُشير إلى طريقة التفاعل في المجتمع الأوسع التي تقلل من وطأة الهيمنة. وخلال استخدام كلّ من هذين المفهومين على حدة، سنستكشف المساحات التي تغشاها المستنقعات أكثر من مقاربتنا للمفاهيم الإجرائية الواضحة للديمقراطية، لكننا سنتحرك أيضاً إلى محاولة فهم الممارسة الديمقراطية بطريقة تعني أكثر غالباً للناس الذين يحاولون الانخراط فيها.

وخلال انتقالنا، كما توحى أكثر هذه التعريفات المستندة إلى المعيارية، من التركيز على بنية الدولة إلى الاهتمام بالممارسة الاجتماعية، ماذا سنكتشف حيال دور الإسلاميين؟ الواقع أنه من غير المحتمل أن تكون الحركات الإسلامية إما العقبة الرئيس أو الأداة الرئيس للدمقرطة بالمعنى المؤسسي. لكن، ماذا سيكون تأثيرها في الطبيعة الديمقراطية للمجتمع؟ بكلمات أخرى، حتى إذا كان من غير المحتمل أن يجعل الإسلاميون الدولة تعمل بطريقة ديمقراطية، فهل يمكن أن يجعلوا المجتمع أكثر ديمقراطية في روحه، عبر تعزيز النقاشات العامة وتقويض الهيمنة؟ هل سيشجعون النقاش الديمقراطي؟ هل سيكبحون العلاقة بين اللامساواة والهيمنة؟

أجل، ببعض الوسائل، ولكن ليس في غيرها. والآن، فإننا بتحويل مفهومنا بهذه الطريقة، سنؤدّ بعض الاكتشافات المفاجئة وإن المُتباينة.

ثانياً: الديمقراطية كقرار

عرّف ستيفن هولمز (Stephen Holmes) الديمقراطية بأنها «حكومة من خلال النقاش العام، وليس ببساطة إنفاذاً لإرادة الأغلبية» Stephen Holmes, Precommitment and the Paradox of Democracy, in: Jon Elster and Rune Slagstad, eds., Constitutionalism and Democracy (Cambridge: Cambridge University Press, 1993), p. 233.. بعض العناصر الكلاسيكية. فالتشديد على الحوكمة من خلال المداولات والنقاشات العامة، كان جزءاً من الديمقراطية منذ اليوم الذي اخترع فيه هذا التعبير. وفي الدول القديمة والمدن - الدول القروسطية، كان الديمقراطيون يشتبهون غالباً بمسألة تفويض السلطة لقادة مُنتخبين، ويفضلون إبقاء السلطة في يد جمعية شعبية برمتها، على أن يتم تعيين قادة، حين يتطلب الأمر، بسحب القرعة.

ثم أن الديمقراطية، بوصفها نقاشاً، لا تستقي ببساطة من الغرابات والخصوصيات التاريخية، إذ لها صدى في الوطن العربي أيضاً. ففي منطقة حيث الآليات المؤسسية لحكم الأغلبية بُنيت بدقة لتنتج أساساً صوت الحاكم، ثمة فائدة حقيقية في التركيز على النقاش الحر بدلاً من المؤسسات الرسمية. لقد كتبت ليزا ودين (Lisa Wedeen) عن الممارسة اليمنية للتجمعات الاجتماعية الصغيرة التي تُعرف بـ «مضغ القات» بوصفها «مكاناً أساسياً حيث يستطيع الناس تبادل المفاهيم حول الانتخابات الحرة والعادلة، فيما هم يتداولون حول كيفية الرد على التزوير. هذه التداولات هي المضمون نفسه لكلٍ من تطور وممارسة الديمقراطية». وثُلا حظ أن «الممارسة اليومية للمشاركة السياسية تعمل في سياق أصبحت فيه العملية الانتخابية (منذ الحرب الأهلية) تُعتبر من جانب المواطنين العاديين، على الأقل حتى وقت متأخر، طريقة لاحتواء السياسات الشعبية الشعبوية بدلاً من تمكين التعبير» Lisa Wedeen, Peripheral Visions: Publics, Power, and Performance in Yemen (Chicago, IL: University of Chicago Press, 2008), p. 140..

إن الديمقراطية كحكومة من خلال النقاش العام تلائم بشكل مفاجئ تماماً جزءاً من مشروع المجموعات الإسلامية وفق نموذج الإخوان. إذ ترى هذه المجموعات أن أحد مهامها الرئيسية من الانخراط في المجتمع، هي الترويج للنقاشات حول القضايا العامة المُتّسقة مع التعاليم الإسلامية. وهذا يكمن في جوهر مفهومهم لـ «الإطار الإسلامي للمرجعية»، لا بل عرّفت ستايسي فيلبريك (Stacey Philbrick) الإسلاميين على أنهم «اللاعبون الذين يسعون إلى تغيير تعابير النقاش العام» Stacey Philbrick Yadav, Understanding 'What Islamists Want': Public Debate and Contestation in Lebanon and Yemen, Middle East Journal, vol. 64, no. 2 (2010), p. 200.. وإذا ما كانت الحركات الإسلامية تترتاح للعمل في داخل هذا المفهوم للديمقراطية، فهل هي تروج له؟

حين نُطل على الديمقراطية بوصفها حكومة من خلال النقاش العام، نجد أن الحركات الإسلامية التي تعمل في سياق شبه سلطوي تدفع المجتمع (وحتى الجسم السياسي) في

اتجاه أكثر ديمقراطية في مجالات ثلاثة: حيث يحدث النقاش العام، ومن يُشارك فيه، وكيف يجري.

أولاً ، بالنسبة إلى المكان، تدفع الحركات الإسلامية المجتمع في اتجاه ديمقراطي حتى في ظل ظروف شبه سلطوية، عبر إطلاق فضاءات النقاش حول القضايا العامة، وربما الأهم عبر نسج علاقات بين مختلف المجالات العامة. وهذا الحال أكثر وضوحاً في مجال الإعلام: ففي حين أن العديد من الأعلام والصحافة المكتوبة المسيطر عليها من الدولة مُغلقة في وجه الآراء التي لا يجيزها النظام، تكون الحركات الإسلامية نافذة في إعلام الفضائيات، والإنترنت، وتكنولوجيا الشبكات الاجتماعية. بيد أن الدعاية الإسلامية ليست قصراً على الإعلام الافتراضي. إذ من خلال مشاركتها في/وتشجيعها لبروز مروحة واسعة من المنظمات الاجتماعية في المجالات الدينية، والتربوية، والخيرية، والخدماتية، تحرّك الإسلاميون إلى مناطق كانت تسيطر عليها الدول في الحقبة السابقة. وفيما تتخلى الدول عن التزاماتها في مجال الخدمات الاجتماعية بسبب الضغوط المالية، كانت الحركات الإسلامية جزءاً من الجهود لتنظيم المجتمع بطريقة تهدف إلى ضمان تلبية الحاجات الأساسية الصحية والتعليمية وغيرها. وفي حين أن كل هذه الجهود مترابطة بشكل فضفاض، وأحياناً يُفضّل أن يُطلّ عليها كمشاريع شعبية وأخرى تابعة لمشاريع الطبقة الوسطى في المساعدة الذاتية، إلا أن العديد منها لا تزال ترتبط بالرؤية الإسلامية العامة انظر- Janine A. Clark, *Islam, Charity, and Activism: Middle-Class Networks and Social Welfare in Egypt, Jordan, and Yemen* (Bloomington, IN: Indiana University Press, 2004).. ومما كان هذا الربط فضفاضاً، بالحركة الاجتماعية الأوسع، ساعدت الحركات الإسلامية مثل هذه المجموعات على تشكيل نواة مجتمع مدني. وكما كتب آصف بيات فإن «عملية العمل الاجتماعي نفسها هي تغير، لأنها تتضمن خلق تشكيلات اجتماعية، ومجموعات، وشبكات، وعلاقات جديدة» Asef Bayat, *Making Islam Democratic: Social Movements and the Post-Islamist Turn* (Stanford, CA: Stanford University Press, 2007), p. 195..

ثانياً ، حول هوية المشاركين في النقاشات، يمكن القول أن الحركات الإسلامية غالباً ما جذبت أعضاء من الطبقة الوسطى، والمهنيين الشباب، والطلاب، والقادة المجتمعيين، مباشرة إلى المداولات العامة للمرة الأولى. كما أنها روّجت لأشكال من الخطاب السياسي والاجتماعي يركّز على روحية الشعب والفضيلة في المجتمعات حيث للثقة جذوراً عميقة. وهي بقيامها بذلك عملت على خلق بيئة تكون فيها النقاشات حول المصلحة العامة عملة أكثر رواجاً.

و أخيراً ، وفي ما يتعلّق بنمط النقاش العام، تتباهى الحركات الإسلامية بأنها تُوجّه خطابها بأسلوب هادئ ومنضبط مع كل مُحَدِّثيها. وفي حين أن القادة الإسلاميين قادرون على إطلاق الخطب النارية، إلا أنهم يُوجهون أنصارهم للحديث بلطف ومنطقية مع خصومهم. ومهما انزلق أتباعهم بعيداً في بعض الأحيان عن الوضع المثالي، إلا أن الحركات الإسلامية تُقدّم نفسها على أنها نموذج الاستقامة، والمنطق والإقناع، ورباطة الجأش والرصانة، والهدوء، لا الاستئساد وإطلاق التهديدات، لا بل أشار شاب من أعضاء جماعة الإخوان المصرية إلى أولئك الذين يجادلون بغضب أو بـ «نرفزة» على أنهم ليسوا

إسلاميين أو جهلة في سلوكهم. وخلال إحدى جلسات التدريب لجهاز أقلام الاقتراع في حدس التي حضرته قبل وقت قصير من الانتخابات البرلمانية العام 2008 في الكويت، قدّم المتحدث الأساسي لأنصار الحزب الراسخين سلسلة من الأفكار حول كيفية مساعدة الحزب في يوم الانتخابات. بعض هذه الأفكار لها علاقة بالصبر والمثابرة، وبعضها الآخر يتعلّق بالانضباط الذاتي وتقديم صورة حسنة. قال: «اذكروا اسم الله حين تهن طاعتكم؛ أحضروا لوح شوكولا حين تجوعون؛ وابتسموا لتوليد انطباع جيّد.»

إن السياسات شبه السلطوية لم تسمح للحركات الإسلامية بانتهاج الديمقراطية في العلن وحسب، بل هي حفزت نقاشاتهم الداخلية أيضاً في اتجاه ديمقراطي بطرق ثلاث:

الأولى ، أنها سمحت غالباً لهم، عبر العمل العلني، ممارسة النوع نفسه من المداولات الداخلية في الخارج. هذا في حين أن الحركات التي هي كلياً أو جزئياً سرّية تكون بالضرورة غامضة، فيما الحرية النسبية في البيئة شبه السلطوية تجعل الحركات أكثر ديمقراطية داخلياً.

ثانياً ، السياسات شبه السلطوية تشجّع الحركات الإسلامية على مدّ اليد إلى مجموعات جديدة، في طليعتها النساء. صحيح أن المنظمات النسائية المرتبطة بالحركات الإسلامية لم تكن على وجه الخصوص نافذة داخل الجسم الكلي لهذه الأخيرة، إلا أن أهميتها برزت جنباً إلى جنب مع المشاركة السياسية (ومع الحاجة إلى تعبئة النصيرات للتصويت). هذا كان الوضع الأكثر إثارة في الكويت، حيث جلبت ضرورة تشكيل ذراع نسوي انتخابي ناشطات نسائية جديدات إلى المنظمة وغيّرت الوجه العلني للمنظمة. إن حدس لم تُدخِل النساء إلى الحياة العامة الكويتية (وبطريقة ما عرقلت هذا الدخول)، لكن حالما اتّخذ القرار بمنح المرأة حقوقها السياسية، تبنّى الحزب هذا التطور.

و أخيراً ، تشجّع السياسات شبه السلطوية الإسلاميين على الاتصال بالمجموعات غير الإسلامية وتشكيل التحالفات معها. صحيح أن تأثير مثل هذا الانخراط غير متناظر، إلا أنه في ظل بعض الظروف يتضمن ليس التعاون التكتيكي فقط، بل تسامحاً أكبر مع التوجهات الأيديولوجية الأخرى أيضاً.

بيد أن هذه الصورة الوردية تحتاج إلى تحفّظين قويين اثنين. إذ في حين أن الحركات الإسلامية قد تُرَوّج للنقاشات العامة (وتفيد منها) إلا أن التأثيرات ليست كلها إيجابية. فأولاً ، تحركها نحو السياسات، بما في ذلك تلك التي ترتدي حلّة المعارضة، يمكن أن تُسفر عن ردّ قوي من الأنظمة شبه السلطوية التي قد تشعر بالتهديد والقلق من الفضاءات الجديدة التي تفتحها الحركات، ومن الروابط التي تبنيها. وقد دفعت المرونة التنظيمية للحركات الإسلامية وما تستتبعه من صعوبة تمييز أين تبدأ هذه الحركات وأين تنتهي الأنظمة شبه السلطوية إلى شنّ حملات قمع بالتحديد ضد هذه الفضاءات الديمقراطية التي فتحتها الحركات: مثل الروابط المهنية في مصر، ومنظمة غير حكومية إسلامية رائدة في الأردن، واتحاد معلمين منشق ناشئ في فلسطين حول هذه القضية بشكل عام، انظر : Jillian Schwedler, Faith in Moderation: Islamist Parties in Jordan and Yemen (Cambridge: Cambridge University Press, 2006)..

قد لا يكون من العدل إنحاء اللائمة على الإسلاميين للإجراءات التي تُتخذ بحقهم، لكن من الممكن القول أن مقاربة أقل معارضة كانت ستثبت أنها أكثر ديمقراطية على المدى الطويل. وهذه مجادلة تطرحها دراسة بيرنا تورام عن حركة «غولن» التركية. فهي تقترح أن حركة غولن ربما تساعد الديمقراطية بشكل أقل من خلال المعتقدات التي تبث وأكثر عبر تعزيز المجتمع بطريقة تؤدي إلى الانخراط لا مواجهة الدولة أو عزلها:

لقد جادلت بأن مساهمة الإسلام الرئيسة للديمقراطية لم تكن الشبكات الإسلامية الأفقية. كما سلّطت الضوء على التوجهات اللابيرالية والسلطوية للمشاريع التي اشترك فيها اللاعبون الإسلاميون بنشاط. ثم إنني جادلت أيضاً بأنه على الرغم من أن مشاركة الأحزاب الإسلامية في الديمقراطية الإجرائية أدّت دوراً في اعتدالها، إلا أن المساهمة الرئيسة للقوى المعتدلة الإسلامية كانت قد أُعدّت بفعل انخراطها غير المقصود مع الدولة في مجالات الحياة اليومية. وقد شكّل اللاعبون الإسلاميون المعتدلون أفقية بديلة بين المجتمع والدولة... إن المفتاح لازدهار هذه الأنماط الأفقية البديلة هم بوضوح اللاعبون الاجتماعيون من ذوي النزعة غير المُجابهة، الذين لديهم المقدرة على إحداث تغييرات متفرقة في شبه السلطوية من دون تهديد النظام. وبالرغم من أن نهج اللامجابهة مُهمَل إلى حدّ كبير حتى الآن، إلا أنه السمة الرئيسة للانخراط والانتقال المحتمل من الحكم السلطوي في الشرق الأوسط
Berna Turam, *Between Islam and the State: The Politics of Engagement* (Stanford, CA: Stanford University Press, 2007), p. 156..

في حين أن حزب العدالة والتنمية يُطرح غالباً كنموذج لحزب محافظ منخرط سياسياً وله جذور إسلامية، إلا أن فكرة تورام هي أن ديمقراطية المجتمع التركي أنجزت على يد لاعبين أقل وضوحاً في تسيّسهم. وإذا ما تمّت مقاربتها من هذه الزاوية، فإن الحركات الإسلامية في الوطن العربي قد يتعيّن عليها الاختيار بين أن تُركّز على الديمقراطية السياسية الآن أو على الديمقراطية الاجتماعية على المدى الطويل.

التحفظ الدقيق الثاني على الترقية الإسلامية للديمقراطية بوصفها نقاشاً، تتعلّق بنقطة عمياء أو غامضة محتملة في مجال التشديد على المداولات والنقاش العام. فالديمقراطية كحكومة عبر النقاش العام غالباً ما كان لها حدّان حادّان: إذ نادراً ما يكون مثل هذا النقاش متناظراً في الممارسة، بل هو يُعلي من شأن أنواع محدّدة من النقاشات على حساب غيرها. ثم أن الحماسة للمداولات والنقاشات العامة، غالباً ما تقود محبّذتها إلى إغفال التباين الشاسع في مدى الدخول إلى مختلف المجالات العامة، وفي القدرة على تطوير المهارات الضرورية للانغماس في النقاشات العامة. كما أن محبّذي ديمقراطية المداولات لا يستطيعون دوماً تجنّب الاختيال، بينما التشديد على المداولات والنقاشات غالباً ما يفترض أن ثمة مصلحة مشتركة، أو مصلحة شعبية عارمة يتشاطرها كل المشاركين. لكن الممارسة تصبح صعبة حين يكون هناك تعددية في المصالح أو إذا ما افترض المرء غياب وليس حضور الحقائق الكاسحة. فإذا ما تشاطرنا القليل، سيكون لدينا الكثير لنتماحك حوله لكن الأقل ممّا يمكن التداول بشأنه.

كلتا هاتين النقطتين الغامضتين يمكن أن تنقلبا ضد الفضائل الإسلامية في مجال الديمقراطية عبر النقاش.

في مجال الميل الإقصائي، لا شك أن الحركات الإسلامية أعطت المسلمين الذكور المتدينين صوتاً أعلى، وهي يمكن أن تنحاز إلى وجهة نظر أبوية وليس مساواتية في مجال المشاركة. وفي السياسات الإسلامية، قد يبدو أن ليس كل الأصوات لها قيمة متساوية. ففي مجال الافتراض بوجود مصلحة مشتركة، غالباً ما يجد الإسلاميون أنفسهم وجهاً لوجه مع الانتقادات، ليس لأنهم يفترضون وجود مصلحة وحيدة فقط، بل لأنهم يساوونها مع إرادة الله، الأمر الذي يجعلهم يحوزون على أدوات ضعيفة للتمييز بين الاختلافات الحقيقية في الاهتمامات المادية، وفي المجادلات حول التفسيرات، وفي مسألة عدم التقوى. وفي حين أنهم يتجنبون تماماً اتهامات الردة، يبدو أحياناً أن امتناعهم عن ذلك هو حصيلة السلوك المتهذب لا الالتزامات التعددية. وبالتالي، السياسات الإسلامية من وجهة النظر هذه، تكتم الأصوات التي لا تستطيع أن تبدي وجهة نظرها في الشؤون الدينية. وفي القضايا الإسلامية، حين تطرح كل المجادلات على بساط البحث، تكون اليد العليا للمجادلة الدينية.

باختصار، يتم الاشتباه بالحركات الإسلامية وفق نوع مختلف من الأسس الديمقراطية: إذ هل هي بقدر ما تبدو جيدة في المداولات، تسمح بوتيرة كبيرة من الهيمنة أيضاً؟

ثالثاً: الديمقراطية والهيمنة

لطالما ارتبطت الديمقراطية بالمساواة، كما أن بعض الارتباط مع المساواة لا يزال مركزياً لجاذبيتها. وفي حين أن المساواة التامة ليست مطلوبة من كل الأعضاء في كل المجالات، إلا أن المجتمع يكون أكثر ديمقراطية إذا ما كان قادراً على أن يضمن أن كل الأصوات يجب أن تُعتبر متساوية، وأن الكل لهم دعاوى متساوية في مجال صنع القرار العام، وأن تضمن أيضاً لا تكافؤ الفرص والتسلسل الهرمي، حين يبرزان (وهو أمر حتمي) لن يخدم ببساطة مصالح الطرف المهيمن. ثم أن المجتمعات الديمقراطية تميل إلى أن تكون حذرة من الأوضاع التي لا يستطيع فيها الأفراد التعبير عن أنفسهم بأصواتهم الخاصة، بل يجب أن يكون لديهم آخرون يعملون كأوصياء. وتبعاً لذلك، الإطالة على الديمقراطية من هذا المنظور لا تتعلق ببساطة بالمساواة فقط، بل بالريية بالهيمنة أيضاً. يكتب إيان شابيرو (Ian Shapiro)، وهو المنظر السياسي الذي جادل بقوة لصالح الرأي بأن الديمقراطية تعني اللاهيمنة:

بدلاً من التفكير بالديمقراطية كآلية لمأسسة الإرادة العامة، يجب أن نُطلّ على مطالبتها بولائنا لها بوصفها أفضل نظام متوافر لإدارة علاقات القوة بين الناس الذين يختلفون، من بين أشياء أخرى، حول طبيعة الصالح العام، لكنهم مع ذلك مرتبطون بالعيش سوياً. بالطبع، هذا الرأي يستند إلى مفهوم الخير العام، لكنه ضيق نسبياً ويمكن فهمه بشكل أفضل من خلال الصيغة التي تتضمن ما يتشاطره أولئك الذين لهم مصلحة في تجنب الهيمنة.

وواقع أن تقليل، إن لم يكن استئصال، الهيمنة غالباً ما يجذب الناس إلى الديمقراطية. فهم، حين يُواجهون ظلم التمييز العنصري أو الشيوعية التوتاليتارية، يتحولون إلى الديمقراطية كأداة لتحررهم، بسبب التزامها الجوهرى برفض الهيمنة

Ian Shapiro, *The State of Democratic Theory* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2003), pp. 146-147..

إن وصف شابيرو للديمقراطية هو من النوع الذي قد يجعل الحركات الإسلامية في حرج على الرغم من لازمة «المشاركة لا المغالبة». فهم يقصرون في مجال الديمقراطية من أربعة أوجه. ولكن إذا ما كان توجهها ليس ديمقراطياً بالكامل، إلا أن تجربتها في البقاء في بيئة سلطوية والانتقال إلى شبه السلطوية قد جعلها أكثر ديمقراطية.

المشكلة الأولى من منظور الهيمنة، هي أن الحركات الإسلامية يمكن أن تكون إقصائية: فهي لديها مشاكل في التعاطي مع غير المسلمين كمتساوين تماماً في الحقوق المدنية. صحيح أن غير المسلمين قد يتلقون حماية قانونية قوية ويُمنحون درجة مهمة من الاستقلالية في النظام الإسلامي المفضل، إلا أن هذا لا يعني المساواة المدنية. لكن هنا تجدر الملاحظة أن مختلف الحركات الإسلامية التي تعمل في ظل السلطوية في الوطن العربي قد رفعت إلى حد كبير (وإن بغموض أحياناً) من درجة تبنيها لمفهوم المواطنة الذي يستطيع توفير سبل للوصول إلى مفاهيم أكثر ديمقراطية لموقع غير المسلمين.

ثانياً، يمكن أن تتخذ الحركات الإسلامية غالباً موقفاً أبوياً؛ وديمقراطيون شابيرو أكثر شكاً بكثير بإزاء قدرة بعض أعضاء المجتمع على الحديث بالنيابة عن الآخرين. والقضية أكثر حدة هنا في مجال العلاقة بين الجنسين: فالحركات الإسلامية غالباً ما تتبنى وجهة النظر بأن العلاقات العائلية تضع بعض عبء التمثيل العام على كاهل الذكور البالغين. صحيح أنها لا تعتبر النساء والقُصّر مجردين من الفردية أو الحقوق، إلا أنها في بعض الأحيان تميل إلى وجهة النظر التي تضع الرجال الذكور في موقع يُشبه الوصاية. وقد كتب جاسم المهلهل، أحد مؤسسي حركة حدس الكويتية عن الفوائد السياسية للديمقراطية لكن أيضاً عن لاملاءمتها حين تطبق على النساء. وبالنسبة إليه صورة الحياة العائلية أكثر أبوية وهرمية بكثير من رؤيته للنظام السياسي السوي انظر تعليقه المطول في: الوطن ، 2010/4/18..

لكن، ومرة أخرى، نتلمس بعض علائم التطور. فالحركات الإسلامية لم تُفد المجتمعات نحو تبني دور عام قوي للنساء، لكنها في بعض الأحيان تكيّفت معه. وخارج العلاقات العائلية، تطوّرت الحركات الإسلامية في الواقع خارج نطاق الأبوية: فأولئك الذين يسكنون بتلابيب السلطة يُحمّلون مسؤولية تلبية حاجات أولئك الخاضعين لهم. لكن في الماضي، مثل هذه المسؤولية كان يجب أن تُلبى في الأغلب من خلال تعزيز الصراط الأخلاقي المستقيم بين القادة بدلاً من السعي إلى الحصول على القبول المباشر للمحكومين. والخطاب الإسلامي الذي ينتقد الأنظمة العربية القائمة كثيراً ما كان يعتمد على وجهة النظر بأن الحُكّام وكبار المسؤولين يستخدمون السلطة لمصلحتهم الخاصة بدلاً من اعتباره وديعة اجتماعية. لكن الحركات الإسلامية بدأت في السنوات الأخيرة تتحوّل بكل مطّرد إلى انتقادات أكثر تحديداً ديمقراطياً للأنظمة. بالطبع، الفساد وسوء استخدام السلطة لا يزالان بارزين، لكن الفكرة الرئيسة بأن الحُكّام لا يتجاهلون فقط الحاجات، بل أصوات المواطنين أصبحت أكثر أهمية في الخطاب السياسي الإسلامي أيضاً.

ثالثاً، الإسلاميون يتبنّون سلطة الدولة بشكل حماسي للغاية نسبياً من منظور اللاهيمنة. فأولئك الذين يعتبرون الديمقراطية ملاذاً من الهيمنة لا يتحاشون بالطبع سلطة الدولة والعديدون قد يرون فيها إذا ما استخدمت بشكل سليم سلاحاً هائلاً إمّا لتفكيك أو تصحيح علاقات الهيمنة. بيد أن الإسلاميين يمكن في بعض الأحيان أن يستخدموا سلطة الدولة

لإنفاذ التعاليم الأخلاقية والحدّ من الإنتاج الثقافي الذي يعتبرونه غير متوافق مع القيم الدينية. وبمعنى ما، المشكلة هنا من المنظور الديمقراطي هي أن أجندة الإصلاح لدى الحركات الإسلامية مفرطة في عموميتها. صحيح أنها تكنّ انتقادات حادة للأنظمة القائمة، لكنها قد تفضّل إعادة تصويب لا إعادة صنع الدولة. وبنظرها، الدولة يجب أن تُوجّه نحو ترقية أكثر ديمومة للقيم الإسلامية.

أخيراً ، تميل الحركات الإسلامية لأن يكون لديها مفهوماً أكثر حيوية وطموحاً حول الصالح العام لا مفهوم الحد الأدنى الذي يصفه شابيرو. وهنا تم بالفعل إسقاط عدم الثقة التقليدي بالحزبية، لكن الموقف الكامن بأن المجتمع لديه مصلحة غالبية يجب ألا تضع في الصدام بين الفرد ومصالح المجموع، يبقى قوياً.

ومع ذلك، في كل هذه الحقول، يبدو أن الخضوع إلى الأنظمة السلطوية وما تلاها من مشاركة سياسية في أنظمة شبه سلطوية، قد دفع الحركات الإسلامية في اتجاه ديمقراطي. فقد أوضحت السلطوية للقادة الإسلاميين إلى أي مدى يمكن أن تصل الهيمنة الوحشية اللاديمقراطية؛ وإلى أي مدى يمكن لشبه السلطوية أن تقمعهم عبر القيود على العملية الديمقراطية. ومصر هي على الأرجح أوضح حالة هنا؛ إذ ينذر أن تُجري نقاشاً مطوّلاً مع قائد من جماعة الإخوان من دون إشارة إلى نمط النظام في القمع والهيمنة. وقد بدأت مسألة الهيمنة تلوح بشكل أكبر في الفكر والممارسة الإسلاميين، حتى في المجال الاجتماعي والشخصي.

الحركة هنا، كما في العديد من التغيّرات في الحركات الإسلامية التي وصفناها في غير مكان من هذا الكتاب، بطيئة، وعامة، ويمكن أن تنقلب إلى عكسها. لكن، ومع قيام شبه السلطوية في توفير انفتاح محدود لها، أصبحت هذه الحركات عموماً أكثر ترحيباً بأفكار المواطنة الشاملة للجميع، وأكثر دعماً للأصوات والنقاشات الديمقراطية، وأحياناً أقل إصراراً على قيام الدولة بضبط الإنتاج الثقافي.

لكن، ماذا عن التوافق مع التعددية بالمعنى الكامل لهذا التعبير؟ هنا، من الأفضل التحوّل إلى الخيارات التي حددها روبرت هفner (Robert Hefner) في مجال ديمقراطية إندونيسيا:

إن التقاليد التي تزعم أنها تتضمن المعاني النهائية تُواجه معضلة مشتركة: كيف يمكن الحفاظ على وجهة نظر عالمية وانخراط اجتماعي ثابتين فيما يتوجب الاعتراف بتعددية العصر؟ أحد الردود على هذه المعضلة، وهو رد قمعي عضويًا، هو ارتداء الدرع، وشحن الأسلحة، وشن حرب مقدسة للمجتمع ككل. وهذا الخيار، في عالم اليوم البيروقراطي الهائل، يتضمّن الاستيلاء على الدولة، على أن تُفرض من هناك الوحدة العضوية بالقوة على جسم اجتماعي غير عضوي... وثمة استراتيجية ثانية للإصلاح الديني تبند الكليانية العضوية لصالح الطوائف الانفصالية. ومثلها مثل العزلة في إسرائيل القديمة تحت الحكم الروماني، يجد أنصار هذا الخيار ملاذاً في النقاء العنيد لدوائر صغيرة من المؤمنين....

وثمة خيار ثالث لدين يُعاد تشكيله، وهو الخيار المدني. فبدلاً من غزو الدولة أو العزلة الانفصالية، تقبل هذه المقاربة تنوّع الأصوات العامة، وتعترف أن هذه، بمعنى ما، هي طبيعة الأمور الحديثة. وما قد يلي ذلك يتنوّع بشكل كبير، لكن الفرضية التعددية الكامنة

تبقى. إن الخيار المدني قد يُرَقَّى الدين العام، ولكن بعيداً عن الآلة القمعية للدولة. وهو يمتدّ بفخر إلى الحلبة العامة لكنه يُصِرُّ على أن رسالته تكون أوضح حين يحفظ حَمَلَتُهُ استقلالهم

Robert W. Hefner, *Civil Islam: Muslims and Democratization in Indonesia* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2000), pp. 219-220..

لقد رفضت الحركات الإسلامية التي درسناها هنا المسارين الأولين، أي الاستيلاء على الدولة أو الانسحاب من المجتمع، قبل جيل من الآن، وتركت هذا الأمر للمتطرفين والسلفيين. لكنها بدأت لتوها بتلَمَس وتحسس الفرص التي يُوفِّرُها مسار الدين المدني .

الفصل التاسع: الأحزاب الإسلامية والأنظمة السياسية العربية كما هي

بعد وقت قصير من فوز حماس بالانتخابات البرلمانية الفلسطينية في كانون الثاني/يناير 2006، أذهل قائد جبهة العمل الإسلامي مواطنيه الأردنيين حين أعلن أن النتائج يمكن تكرارها في الأردن. وهو لم يقل أن الإسلاميين في الأردن في ظل قانون عادل «سيحصلون على الأغلبية» وحسب، بل شدد على أنهم «مستعدون لاستلام السيطرة على السلطة التنفيذية لتحقيق آمال الشعب أيضاً» Islamists of Jordan: Prepared to Assume Authority, Islam Online , 29 January 2006.. تصريح سياسي مُعارض بأن حزبه مستعد للفوز والحكم، لا يستثير أي ذكر في نظام ديمقراطي. لكن في الأردن، فإن الإخلاص للدستور ومبادئ الديمقراطية البرلمانية يرقى إلى مرتبة التهديد. وبعد أن فسّر النظام هذه الملاحظة، أي الأمل بالفوز الانتخابي، بأنها توازي العصيان، سارع قادة جبهة العمل الإسلامي إلى التراجع. وبعدها بأشهر قليلة، حين سألت عمّا إذا كانت الجبهة ستطرح قائمة كاملة من المرشحين، ردّ قائد بارز في جماعة الإخوان المسلمين: «لن نكرر كارثة حماس» «نائل المصالحة، مقابلة خاصة، 5 تموز/يوليو 2006.. وهكذا، لم تُعدّ جبهة العمل «مستعدة» للنصر أو لإبلاغ الآخرين أن عليهم إعداد أنفسهم لبروز أغلبية انتخابية إسلامية.

أولاً: تأثير اللعب وفق القوانين (واختبارها)

دعونا نبدأ بعرض ما وجدناه. مع الوقت، ستؤدي الفرص المتزايدة للمشاركة السياسية التي تُقدّمها شبه السلطوية إلى بروز حركة تکرّس المزيد من الموارد للسياسات. والواقع أن الانتقال إلى شبه السلطوية له تأثيرات حقيقية على الحركات الإسلامية. ففي كل حالة، رأينا تأثيرات واضحة حين يصبح النظام شبه سلطوي بجلاء.

كما رأينا أن التنوّع داخل شبه السلطوية له تأثيرات أيضاً: إذ إن ردّ الحركات الإسلامية على الفرص شبه السلطوية يكون أقوى حين تصبح الأنظمة أكثر انفتاحاً وحين يصبح هذا الانفتاح أكثر وثوقاً وديمومة. فحرية أكبر للتعبير والكتابة والتنظيم والتعبئة تقود إلى تكيف تنظيمي وأيديولوجي من قِبَل الحركات الإسلامية. كما أن تكريس هذه الحريات في قوانين واضحة، واتفاقات صريحة، ودساتير، أو السماح لها بالاستمرار مع الوقت، لهما حصيلة مُماثلة. أما القيود على حرية التعبير والكتابة والتنظيم والتعبئة، أو التغيّرات غير المتوقعة أو المتكررة، فتؤدي إلى ردود أكثر حذراً.

إن التغييرات تأتي ببطء وبشكل غير متناظر، لكنها تأتي. وربما الأهم أننا اكتشفنا أن ثمة حدوداً للتأثيرات التنظيمية والأيديولوجية للمشاركة شبه السلطوية.

فعلى الصعيد التنظيمي، ستقوم الحركة التي تُغري وتُدأّس لخوض الانتخابات بتكريس موارد في السياسات، وتجهّد لتلبية المتطلبات القانونية، وتطوّر المهارات السياسية، وتمنح القادة السياسيين في الحركة الدعم والاستقلالية اللتين يحتاجان للإفادة بشكل كامل من الانفتاح السياسي، لكن بحدود. والحركات الإسلامية ستؤسس حزباً، وتمنح مدراء الحملات استقلالية كبيرة في مجال كتابة البرنامج واختيار المرشحين، كما ستعطي النواب حيزاً واسعاً من الحرية لتشكيل أجندة برلمانية واختيار القضايا التي يجب التشديد عليها.

بيد أن هذا أبعد ما تذهب إليه هذه الحركات: إذ هي لن تسمح للأحزاب بالاستقلالية التنظيمية التامة (عدا بالمعنى الشكلي إذا ما تطلّب القانون ذلك). ثم أن الحركات سيكون لها عموماً أصعب (إن لم يكن أكثر) في اختيار قيادة الحزب، فيما قادتها لن يمنحوا مدراء الحملات أو قادة الحزب سلطة تقرير مدى المشاركة، ويُصرُّون على أن يكون لهم دور في القضايا الحساسة (مثل ما إذا كان يجب المشاركة في الحكومة). وفي حين أن الحركات ستمنح استراتيجي الحزب والقادة البرلمانيين حرية قولبة البرامج والأجندات البرلمانية، إلا أنها ستفعل ذلك ضمن حدود تضعها هي. إن التسيُّس له تأثيرات تنظيمية عميقة، فهو يعزّز تطوير قادة جدد مع مهارات جديدة وآفاق زمنية أقصر. ولأن الحركات تعي ذلك، فهي تسمح للتسيُّس بأن يفعل فعله ولكن ليس بالكامل لأن المكاسب من وراء ذلك متواضعة للغاية.

على الصعيد الأيديولوجي، ستقوم المشاركة شبه السلطوية بدور إغراء ومداولة مشابه لدفع الحركات إلى إحداث تغييرات حقيقية، بيد أن معظم هذه الحركات ستكون عمومية في طبيعتها. فالحركات ستشعر بحرية كي تستكشف كل أنواع التطور الأيديولوجي، لكنها ستكون أبخل بكثير مع الالتزامات الأيديولوجية الواضحة والمُحددة. وهي ستسعى إلى تطمين أولئك القلقين على الحقوق والحريات المدنية والسياسية (لأنها تجد سهولة أكثر بكثير في التعاطي مع الحريات السياسية من الحريات الأخرى)، لكنها ستفرض بعناد أن تقدّم بيانات واضحة ومحددة تفصل الحركة عن الممارسات الاجتماعية المحافظة وواسعة الانتشار أو أن تنتكّر بلا لبس لعناصر من التشريع الإسلامي التقليدي. إنها ستنتهج تفسيرات للإسلام والشريعة تُشدّد على أهدافها العامة وعلى المواضيع الأكثر شمولية للجميع لكن من دون التنصّل من التفسيرات الأكثر إقصائية والأقل ليبرالية. وهي سترتاح أكثر لفكرة ممارسة دور المعارضة الموالية، فيما تثور وتجادل حول احتمالات الدخول إلى الحكومة بوضعية هامشية. وأخيراً، ستتبنى هذه الحركات مجالات الأغلبية في الديمقراطية، خصوصاً حين تكون مقتنعة أنها تمثّل الأغلبية.

إن السياسات شبه السلطوية تقود إلى أحزاب محدودة الحرية وإلى مداعبة متواصلة، وإن عمومية تاماً، للتحريض الليبرالي للأيديولوجيا. والإسلاميون سيخوضون عموماً الانتخابات وسيعترفون، وإن بمرارة، بأنهم حتى الآن سيخوضون كي يخسروا، وسيستثمرون ما يستطيعون الفوز به من دون تقديم تضحيات لا عودة عنها مقابل هذه المكاسب المحدودة.

لقد رأينا كيف أن الوقت وصدقية النظام يطلقان هذه التغييرات: فالحركات تردّ ببطء وتقوم بتكيفات تنظيمية وأيديولوجية بالتدريج، مُسندة توقعاتها إلى ردود فعل النظام. وهنا، كل خطوة تناقش داخلياً ويتم غالباً التنازع عليها، ما يحسّن الطبيعة المُرتجّة وأحياناً الغامضة للتطور الإسلامي. وهذا التطور محدود ليس بالقيود على السياسات شبه السلطوية فقط، بل بلاموثوقية الانفتاح أيضاً. فالأنظمة التي تختار عدم تقديم التزامات ذات صدقية للتحريض الليبرالي، من غير المحتمل أن تجد معارضات إسلامية تقدّم التزامات كاملة حيال هذا التحرير. وبعض الأنظمة تشعر برضى تام حيال هذه الحصيلة: إذ من شأن حركة مُسيّسة بالكامل أن تكون خصماً مخيفاً. كما أن الخوف الإسلامي من الالتزام يستند إلى منطق قوي: قطع خط الرجعة له ثمن حقيقي، وبالتالي الحركات الإسلامية لن تتخلى عن هذا الخط مقابل مكاسب ظرفية ووقتية.

ثمة نمط أقل وضوحاً في الردود الإسلامية كذا قد استطلعناه بشكل ضمني فقط، وهو أن الحركات الإسلامية تُظهر قدرة كبيرة على التعلّم. وهي تفعل ذلك ليس ببساطة بالمعنى المجرد في تكييف التنظيم والأيدولوجية كتفاعل مع بيئتها، بل بالمعنى الحرفي والجازم المتعلّق بالدراسة والمداولات حول الدروس المستقاة من تجاربها أيضاً. والحركات الإسلامية تميل إلى أن تكون متألمة إلى حدّ كبير: فهي تعرض أدائها، وتوثّق جهودها ومدى فعالية هذه الجهود، وتتدارس نفسها باستمرار. فكل انتخابات تليها دراسات ومناقشات؛ وكل جلسة برلمانية تليها حسابات وتقرير؛ وكل قرار استراتيجي يُستعرض لاستقاء الدروس منه. والنصيحة تُلتَمَس من العضوية العامة، والمتعاطفين من خارج، وحتى من النقاد والمنافسين. (الاختصاصيون الدوليون الذين يُطورون برامج تدريب غالباً ما يقولون أنه إذا ما كانت برامجهم مفتوحة للجميع، فإن الطلاب الإسلاميين يكونون النجوم فيها). وهكذا، فإن الحركات تكيّف دوماً استراتيجياتها وتكتيكاتها، وتحسّن مبادراتها، وتعيد تفحص منظماتها وبرامجها.

هذه المقدرة على التعلّم تشي بأن علينا إضافة بعض الشروط على محصّلاتنا العامة، خصوصاً تلك المتعلقة بتأثيرات الزمن. صحيح أنه كلما انفتح النظام السياسي كلما تفاعلت الحركات الإسلامية. لكن، وكما رأينا في الفصل الثاني، مسار الأنظمة شبه السلطوية يتميّز ليس بانفتاحه المطرد، بل بتلاعبه المستمر بالقواعد، وبالمفاوضات الدورية، (التي تتضمن أحياناً وسائل مساومة وحشية)، وفرض خطوط حمراء متقلّبة، وتحذيرات واضحة من وقت لآخر، وتحذيرات ضمنية متكررة. والحركات الإسلامية التي تتعلّم الإفادة من الانفتاح الذي تقدّمه الأنظمة شبه السلطوية، ستتعلم أيضاً أن هذا الانفتاح لا يُعتدّ به دوماً وثمة حدود صارمة لما يمكن أن تحقّقه الاستراتيجية السياسية. كما أن الأفراد داخل الحركات يتعلّمون بالطبع دروساً سياسية من التجارب، بيد أن الحركات ككل تُظهر أنها تفعل ذلك أيضاً حين تغَيّر أولوياتها وتنقل الأهمية من القادة السياسيين إلى غير السياسيين. بعض الحركات (مثل مصر والكويت) تُبدي توتراً غريباً نتيجة ذلك: ففيما أولئك داخل الحركة من ذوي الاهتمامات السياسية يتعلّمون المهارات السياسية، تتعلّم الحركة عموماً حدود ما يمكن أن يحقّقه العمل السياسي. والحصيلة هي صراع حول مضمون التسيّس.

ليس ثمة حركة بعد تعلّمت أن اللعبة السياسية لا معنى لها. لكن العديد منها تعلّم، وبطريقة صعبة، إحباطات السياسات شبه السلطوية. ففي مصر، وبعد سنوات أربع من التعاطي مع المضاعفات القاسية للفوز بخمس مقاعد البرلمان في انتخابات العام 2005، اختارت جماعة الإخوان المسلمين مرشداً عاماً جديداً أظهر، على الرغم من تعهّده بمواصلة سياسة «المشاركة لا المغالبة»، اهتماماً ومهارة أقل في العمل السياسي وعادَ إلى أسلوب قديم في التعاطي مع رئيس الدولة باحترام. وهذا الابتعاد الجزئي عن العمل السياسي يساعد على توضيح ردّ فعل الحركة الصريح وغير المتحقّظ على الانتفاضة الثورية التي اندلعت في 25 كانون الثاني/يناير 2011. وفي الكويت، بدأت الحركة تُعيد النظر في ما يمكن أن تكسبه في عملية سياسية تقبّل لها في أحسن الأحوال حفنة من المقاعد في برلمان منقسم بعمق ويفتقد إلى أدوات العمل الإيجابي. وحتى حماس، وهي الحركة التي تمكّنت من كسر القاعدة المُحددة للسياسات شبه السلطوية عبر الفوز بالانتخابات، أظهرت دلائل على أنها متشكّكة بما أسفر عنه انغماسها في العمل السياسي لا تكشف حركة حماس، بوصفها جزئياً حركة سرّية، سوى القليل عن مداولاتها الداخلية على عكس شقيقاتها من الحركات. لكن

في أوائل عام 2010، سرّت موجة من التكهّنات في الإعلام العربي حول ما ذُكر أنه رسالة بَعَثَ بها القائد العسكري في حماس، أحمد الجعبري، إلى خالد مشعل، رئيس المكتب السياسي لـحماس، في دمشق، ينتقد فيها إخضاع الحركة في غزة إلى سيطرة الحكومة التي تقودها حماس.

بيد أن التعلّم ليس الوسيلة الوحيدة لابتعاد الحركات عن العمل السياسي. فالإسلاميون قد يتراجعون ليس فقط بسبب إدراكهم لحدود النظام، بل أيضاً بسبب حدودهم هم لأن صفوفهم متجاذبة بين قواعد متقلّبة باستمرار. فتذبذب شبه السلطوية يُطلق غالباً نقاشات داخل الحركة حول كيفية الرد. وكما لاحظنا في الفصل السادس، فإن الحركات الإسلامية لا تتفكك في الأغلب حول ما تؤمن به، بل هي تتجادل كثيراً حول ما يجب فعله. ويبدو أن البيئة شبه السلطوية تُعزز مثل هذا الجدل. وهذا لا يعود فقط لأن قادة الحركات يختلفون في كيفية تقييمهم للمكاسب أو ندمهم على أكلاف المشاركة، بل لأن هذه المكاسب والأكلاف لا تستقرّ على حال أيضاً. ففي مصر وفلسطين، طفت النقاشات التي سبّبتها الفرص المتقلّبة على السطح؛ وفي الكويت بدا أنه تم احتواء هذه النقاشات لكنها مع ذلك ظهرت. وفي الأردن، وصل الجدل إلى أقصاه وتحول إلى معارك خطيرة كانت عصيّة إلى درجة حدّت من قدرة الحركة الإسلامية على التنظيم والعمل بشكل متسق. (بما أن الحركات تتّمن عالياً وحدة صفوفها، دفع ذلك البعض إلى الإطالة على العمل السياسي بريبة وشك). وحين تصل الفرقة إلى النقطة التي تبدأ فيها مختلف الأجنحة بترصد بعضها بعضاً وليس البيئة الخارجية، كما حدث في السنوات الأخيرة في الحركة الأردنية، فإن قدرة الإسلاميين على التعلّم والتأقلم مع البيئة الخارجية تتعرّض إلى الكبح. وقد كانت عملية مماثلة قيد العمل في السنوات الأخيرة في اليمن، حيث تحالف المعارضة الذي يسيطر عليه الإسلاميون متنوّع ومتعدّد.

حين نجمع كل هذه الأنماط في رزمة واحدة، (أي إصرار الأنظمة شبه السلطوية على أنها يجب أن تفوز، وتردّد وإحجام الحركات الإسلامية عن تبني العمل السياسي بكل جوارحها، وقدرة المجموعات الإسلامية على تعلّم كيفية ممارسة العمل السياسي بشكل أفضل وفي تجنّب هذه الممارسة كثيراً أيضاً، والمخاطر التي تتضمنها المشاركة السياسية على وحدة الحركة)، تتّضح لنا الصورة: السياسات شبه السلطوية تُسفر عن لعبة قط وفأر يمكن أن تتغيّر في تفاصيلها إلى حدّ كبير لكن من دون أن تتبدّل محصّلاتها بشكل جوهري.

والواقع أن الانتقال إلى شبه السلطوية يُعزّز لعبة القط والفأر هذه بطريقة غير متوقعة. فقد وجدنا أن الحركات الإسلامية قد تتخذ بالفعل مواقف معارضة أكثر اتساقاً كلما ازدادت تسيّساً في إطار المشهد شبه السلطوي. فكلما شدّدت على إصدار البيانات العامة والبرامج الشاملة، والعمل لفوز مرشحيها في الانتخابات، والأحزاب، وقلّلت الترويج للتقوى والاستقامة عبر العظة والعمل الخيري على سبيل المثال، كلما أصبحت على الأرجح أكثر معارضة. ولأسباب مماثلة، كلما أصبحت أقلّ مناوئة للنظام أيديولوجياً (أي كلما أعلنت أكثر عن قبولها للنظام السياسي)، كلما أصبحت نسبياً أكثر مناوئة للنظام (أي مع مواقف سياسية تتباعد كثيراً عن الأطراف الأقل معارضة في النظام). بكلمات أخرى، حفّز حركة على العمل السياسي قد يفرض عليها تحدياً سياسياً أكبر. وبعض الأنظمة تفاعلت عبر تشجيع الحركات على عكس بعض عناصر تسيّسها.

لقد وجدنا كذلك أن قواعد ممارسة اللعبة، وهي القواعد التي تضعها إلى حد كبير الأنظمة شبه السلطوية نفسها كما ناقشنا في الفصل الثاني، هي التي تؤثر في الكيفية التي تردّ بها الحركات. وحين تتم المقارنة بين الحركات الإسلامية، ثمة ميل عموماً لسبر غور الاختلافات في ما بينها وكأن هذه تنبع من تميّزات تنظيمية أو أيديولوجية. بيد أن تحليلنا يشي بأن مثل هذا البحث يشيح البصر عن المصدر الأهم للاختلاف: حين نضع في الاعتبار حركة واسعة تسعى إلى تحقيق مجموعة متنوّعة من الأهداف، فإن قواعد السياسات شبه السلطوية هي التي توضّح الكثير من التّنوّع والتغيّرات في التنظيم والأيدولوجية. لقد افتتحنا الفصل الثالث بسعد الدين العثماني، من حزب العدالة والتنمية المغربي، وهو يحاول المقارنة بين حزبه والمسيحيين الديمقراطيين في أوروبا. والسبب وراء كون هذا التشبيه مضللاً لا يكمن في اختلاف كامن بين الحركات الإسلامية والمسيحية، بل لأنه يوجد في المغرب نظام سياسي مختلف للغاية عن الأنظمة الموجودة في أوروبا. (لكن، حين كانت الأنظمة الأوروبية أكثر شبه سلطوية في عملياتها، كما كان معظمها قبل قرن، تبدو التشابهات بين الحركات الإسلامية العربية والحركات المسيحية الديمقراطية الأوروبية مذهلة حقاً).

طالما أن القواعد الأساسية لشبه السلطوية قيد العمل، ستواصل الحركات الإسلامية على الأرجح اقتراح وحتى اختبار العديد من الأشياء، لكنها لن تلتزم سوى بالقليل في مجال تبني العمل السياسي والديمقراطية. وثمة سبب للاعتقاد أن الأنظمة شبه السلطوية تفضّل هذا الوضع. إذ إن الحركة الإسلامية التي تُشدد على المشاركة الديمقراطية فوق أي شيء وتلقي بكل ثقلها التنظيمي والأيدولوجي وراء مثل هذه الاستراتيجية، قد تعمل بطريقة ثورية. وثمة حافز ضعيف هنا لدفعها إلى ذلك.

ثانياً: أماكن أخرى، حركات أخرى

هذه الأنماط يمكن رؤيتها بوضوح إذا ما تفحصنا بسرعة مختلف الحركات الإسلامية ومختلف المشاهد في الوطن العربي.

فاستناداً إلى ما وجدناه في الحالات الأربعة، يجب أن نتوقّع بأن تتفاعل حركة إسلامية لها أجندة إصلاحية واسعة مع انفتاح شبه السلطوية من خلال استثمارات تنظيمية وتكيّفات أيديولوجية قد تكون مهمة ولكنها عامة ويمكن عكسها أيضاً. فعلى الصعيد التنظيمي، يمكن أن نتوقّع منها أن تغتنم أي مسارات قانونية قائمة مهما كان شكلها ولكن مع الحفاظ على بعض السيطرة على الحزب السياسي (في حال تشكيله) ورفض أي محاولة لجعلها تُسقط العناصر غير السياسية في أجندتها. وعلى الصعيد الأيدولوجي، نستطيع أن نتوقّع بيانات أكثر عمومية، ومن منظور ليبرالي وديمقراطي في آن، وأكثر تكراراً ولكن مع تحفّظ حول بعض الالتزامات. أما الحركات الإسلامية التي لا تمتلك مثل هذه الأجندة الواسعة فلن تتفاعل بالطريقة نفسها مع شبه السلطوية.

بيد أن الحركات الإسلامية التي تعمل إما في سياق سلطوي أو ديمقراطي لا يجب أن تنصرّف على هذا النحو. إذ يجب أن نتوقّع أن الحركات في مشهد شبه سلطوي ستكون أقل استعداداً لمزج مستوى رئيس من النشاط السياسي مع مجالات أخرى في أجندتها، فيما

الحركات في المشهد الديمقراطي قد تكون أكثر استعداداً للالتزام بالمشاركة تنظيمياً وأيديولوجياً، لكنها ستكون متباطئة قليلاً لأن بقايا العادات شبه السلطوية تتبدد ببطء.

ثالثاً: التعاطي مع شبه السلطوية وما يوازيها في أماكن أخرى

لا شك أن دراسة سريعة لحالات أخرى في الوطن العربي توضح أن الحركات الإسلامية ذات الأجندات العريضة تعمل كما هو متوقع منها في الأنظمة شبه السلطوية. ففي المغرب، والجزائر، واليمن، كانت الحركات الإسلامية قادرة على الاشتراك في النظام السياسي. والأنظمة السياسية في هذه البلدان سمحت بتشكيل أحزاب سياسية، وهي تشكلت بالفعل. بيد أن القادة الإسلاميين لم يمنحوا هذه الأحزاب استقلالية تامة عن الحركة الأم (ربما كان لحزب العدالة والتنمية المغربي الاستقلالية الأكبر، لكن حتى هناك ثمة بعض التقاطع في قيادة الحزب مع الحركة).

على المستوى الأيديولوجي، ألمحت الأحزاب في هذه الدول بقوة ولكن بشكل عام إلى مسألة تليين المواقف الأيديولوجية. ومرة أخرى، ذهب حزب العدالة والتنمية إلى المجال الأبعد في هذا الصدد، ودعم في نهاية المطاف المشروع الملكي لتعديل قانون الأحوال الشخصية بطريقة كانت مثيرة للجدل من منظور التشريع التقليدي الإسلامي.

والحال أن التجربة المغربية جديرة بالملاحظة لأنها تُظهر أن شبه السلطوية لا توضح طبيعة التكيفات التنظيمية والأيديولوجية فقط، بل مداها أيضاً. فالفرص الأكبر والأكثر ديمومة تقود إلى تكيفات أكثر جديّة وتفصيلاً. وفي العقد الأول من القرن الحادي والعشرين، كان النظام المغربي مُتقبلاً لبعض الإجراءات التعددية كما يُنتظر من أي نظام شبه سلطوي آخر: إذ لحزب العدالة والتنمية وضعية قانونية، وحرية في التعبير عن آرائه، وإدارة انتخابية عادلة نسبياً (وإن مع نظام معقّد موجه ضد الحزب). لبرهة وجيزة، كان حزب العدالة والتنمية نموذجاً نادراً لحزب كان مستعداً للفوز. صحيح أن قادة الحزب لم يتوقعوا أن يحكموا المغرب بلا كوابح أو قيود، لكنهم كانوا يأملون بالفعل بالبروز كأكبر حزب في الانتخابات البرلمانية في العام 2007 وأن يُطلب منهم ربما تشكيل الحكومة. بيد أنهم لم يحققوا ذلك وتعلّموا بالتحديد الدرس الذي نتوقعه، وهو أن قادة الحزب ذهبوا بعيداً في المجال الأيديولوجي، وأنهم ضحّوا ببعض حماسة أنصارهم الأساسيين في محاولة لإرضاء النظام وبعض القوى السياسية الأخرى. وفي أعقاب نكسة الانتخابات، ووسط بعض الاضطراب الداخلي، أظهر الحزب بعض الدلائل على أنه يعيد النظر في استراتيجيته، بل وحتى التراجع عنها. لقد كانت المكافآت للتغيّرات التنظيمية والأيديولوجية أقل مما هو متوقّع، وقد ردّ القادة بولوج طرق التراجع وإن بطريقة محدودة.

في اليمن، واجهت الحركة الإسلامية أيضاً السؤال الصعب حول كيفية دعم حكومة ائتلافية لا تحتل هي فيها سوى موقع هامشي، فردّت أولاً بالانضمام إلى الائتلاف الحاكم ثم لاحقاً بهجره والسعي إلى تشكيل تحالف مُعارض April Longley, The High Water Mark of Islamist Politics? The Case of Yemen, Middle East Journal , vol. 61, no. 2 (2007), pp. 240-260.. حيث واجهت أصلاً حركة إسلامية مفككة سؤالا مشابهاً، أصبح حزب إسلامي بارز جزءاً منتظماً من الائتلاف الحاكم، ولكن في موقع ثانوي للغاية (وأظهر قدراً كبيراً من التنافر الداخلي خلال هذه

العملية). ومثل هذه الخطوة تُوفّر درجة من الحماية، لكنها تخاطر أيضاً بتدجين خطاب الحزب وإلى حدّ ما تشوّهه، لأنها تُجبر الحزب على الارتباط بسياسات عامة ليس له سوى تأثير ضئيل عليها.

رابعاً: السلطوية الكاملة والردود التي تنثير

ماذا يحدث حين تعمل حركات إسلامية ذات اهتمامات واسعة في مشهد ليس شبه سلطوي؟ لقد استطلعنا سابقاً ماذا يحدث لها في سياقات سلطوية كاملة. وفي كلّ من البلدان التي تطرّقنا إليها في هذا الكتاب، تلا النظام السلطوي بالكامل نظام شبه سلطوي. واعتماداً على ظروف محدّدة، يمكن أن تُدفع الحركات إلى السريّة (كما في مصر في الستينيات، وإلى درجة أقل في الضفة الغربية وقطاع غزة تحت الاحتلال الإسرائيلي) أو إلى الخمود (كما في المناطق الفلسطينية في الخمسينيات وحتى السبعينيات، والأردن في الخمسينيات والستينيات، والكويت لبعض الوقت). في مثل هذه الظروف ستركّز الحركات بشكل عام على الحفاظ على الذات، وتتصلّ من العمل السياسي مؤقتاً إذا ما احتاج الأمر، أو الاقتصر على العبث السياسي إذا ما كان ذلك ممكناً. وأفضل مثال راهن عن حركة ذات اهتمامات عريضة في ظل مثل هذه الظروف هي جماعة الإخوان المسلمين السورية. فهي دُفِعت إلى العمل السريّ داخل سوريا، وبعض القادة البارزين انتقلوا إلى الخارج. كما أن الحركة تأرجحت بين محاولة تشكيل تحالف بين قوى المعارضة في المنفى وشق طريقها ثانية إلى العمل العلني في البلاد من خلال التوصل إلى توافق مع النظام حول جماعة الإخوان المسلمين السورية، انظر: رضوان زيادة، الإسلام السياسي في سوريا (أبو ظبي: مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية، 2008)؛ الإخوان المسلمون في سوريا (دبي: مركز المسبار، 2009)، Joshua Teitelbaum, *The Muslim Brotherhood and the 'Struggle for Syria' 1947-1958 between Accommodation and Ideology*, Middle Eastern Studies, vol. 40, no. 3 (2004), pp. 134-158..

في بعض المناسبات المتفرقة ولكن المهمة، قد تختار الحركات المعارضة العنيفة. ففي الكويت، انتقلت الحركة لفترة وجيزة إلى المعارضة العنيفة خلال الاحتلال العراقي للجزيرة هو الآخر. وفي الأردن، درست الحركة الانضمام إلى الكفاح المسلّح الفلسطيني لكنها تراجعت في خاتمة المطاف، وهذا عاد في جزء منه إلى السياق المحلي غير المؤاتي، وفي جزء آخر إلى الصراعات الأيديولوجية مع الحركات الفلسطينية غير الإسلامية. وبالنسبة إلى حماس، الجناح العسكري هو جزء أساسي من منظمة الجماعة، والمقاومة مركزية لهويتها. لكن، حتى في حالة حماس، تدّعي الحركة (مع بعض ولكن ليس كل الدقّة) بأنها تُوجّه سلاحها نحو أهداف إسرائيلية وليس إلى صدور الفلسطينيين. أي، من وجهة نظر الحركة، إنها عنيفة ضد المحتل السلطوي فقط ولكن ليس ضد مواطنيها شبه السلطوي.

خامساً: التعاطي مع الديمقراطية

إذا ما كانت الأنظمة السلطوية تقمع أو تحتوي الحركات الإسلامية، فماذا عن المشاهد الديمقراطية؟ المجادلة في هذا الكتاب تقترح أن الفرصة للتنافس العلني مع احتمال الفوز تفتح أيضاً إمكانية تقديم الالترامات التنظيمية والأيديولوجية الواضحة للعمل السياسي

الديمقراطي. بيد أنها تقترح أيضاً أن مثل هذه الفرصة ستفرض على الحركة خياراً أساسياً وصعباً: هل هي منظمة اجتماعية منضبطة بإحكام أم نواة حزب سياسي واسع؟ هنا، النموذج الذي يبدو مصمماً بشكل جيد للمشهد شبه السلطوي قد لا يجعل الانتقال إلى الديمقراطية سهلاً: إذ إن الحركة تتماسك من خلال الروابط الشخصية والإحساس القوي بالرسالة، وهكذا فهي ليست متموضعة بشكل جيد لفتح أبواب عضويتها أمام ذلك النوع من الجمهور الجماعي الذي تتطلبه السياسات الديمقراطية الكاملة.

باختصار، يجب أن نتوقع أن يشجع النظام الديمقراطي الكامل بالتحديد أنواع الالتزامات التنظيمية والأيدولوجية التي تثبطها شبه السلطوية، بيد أن الطريق إلى ذلك قد يكون شائكاً ويعج بالمطبات.

ثمة الآن نظامان سياسيان عربيان، هما تونس ومصر، قد يحاولان اختبار مثل هذه التكهّنات. في السابق، السلطة الفلسطينية فعلت ذلك، لكن الانهيار السريع للنظام السياسي سمح لحماس بالتقلّص من الضغوط البطيئة ولكن القوية للسياسات الديمقراطية. (وفي الواقع، هذا بالتحديد تحليل العديد من الإسلاميين، وهو أن الظروف لم تكن ببساطة ملائمة لاختراق ديمقراطي في فلسطين؛ فلا النظام ولا حماس كانا مستعدين له.)

لكن، إذا ما كان الوطن العربي يحتوي على تجارب جنينية فقط، إلا أن بعض الأنظمة السياسية كانت قادرة على عقد سلسلة من الانتخابات التي شاركت فيها حركات ذات أجندات عريضة. لكن، هل كانت مثل هذه الأنظمة قادرة على حفز الحركات على تقديم الالتزامات التنظيمية والأيدولوجية المحددة التي كانت شقيقاتها العربيات متحفظة على تقديمها في ظل ظروف شبه سلطوية؟ أجل، إلى حدّ ما. وقد كانت التجربة الأطول هنا في تركيا. فتنظيمياً، أسس حزب العدالة والتنمية نفسه بوضوح كحزب سياسي مستقل؛ وأيدولوجياً وصلت مواقفه إلى النقطة التي بات يُشار إليه فيها على أنه «إسلامي سابقاً» أو «ائتلاف إسلامي - محافظ». وقد قبل الحزب بوضوح العلمانية المثبتة دستورياً (فيما هو يعطيها معنى في السياق التركي). بيد أن هذه التطوّرات حدثت خلال رده طويل من الزمن وفي ظلّ تهديد دائم (لم يكن غير جدّي) بأن مروحة من الوسائل الدستورية وفوق الدستورية قد تستخدم ضد حركة لم تقدّم مثل هذه الالتزامات الواضحة. ومن سخريّة القدر أن حزب العدالة والتنمية ربما تعلّم دروسه جيداً وحصد نجاحاً في مشاركته في السياسات الديمقراطية، إلى درجة أنه وجد نفسه في موقع يمكنه من إعادة كتابة قواعد الحياة السياسية في تركيا مع محصّلات غير واضحة حتى الآن.

في أماكن أخرى، حفنة من الأحزاب الإسلامية حقّقت نجاحات كبيرة، وهذا لصالح النظام لمعالجة متفائلة عن سجل اندماج الأحزاب الإسلامية، بالرغم من أنها، مثل تلك التي طُرحت في هذا الكتاب، تضع وزناً تفسيرياً مهماً لبنية النظام والسياق السياسي، انظر :

Julie Chernov Hwang, *Peaceful Islamist Mobilization in the Muslim World: What Went Right* (New York: Palgrave Macmillan, 2009)..

وفي الواقع، وفي معظم البلدان، تحرّك الإسلاميون لتقديم الالتزامات التنظيمية والأيدولوجية التي تشجعهم الأنظمة الديمقراطية على تقديمها، لكنهم في المقابل لم يحصدوا غالباً سوى مكافآت باهتة، ما جعل المسار أكثر وعورة. وقد وجدت دراسة للأحزاب الإسلامية عالمياً أن «الأحزاب السياسية قد حرّرت (نسبة إلى نقطة انطلاقها)

مواقفها بشكل كبير خلال العقود القليلة الماضية»، لكن الدراسة قالت أيضاً أن «الأداء الانتخابي للأحزاب الإسلامية كان غير مؤثر على وجه العموم Charles Kurzman and Ijlal Naqvi, Do Muslims Vote Islamic?, Journal of Democracy , vol. 21, no. 2 (2010), pp. 57 and 52 resp.[200] Saiful Mujani and R. William Liddle, Muslim Indonesia's Secular Democracy, Asian Survey, vol. 49, no. 4 (2009), pp. 575-590, and Kenneth F. Greene, Creating Competition: Patronage Politics and the PRI's Demise, Kellogg Institute Working Paper 345, University of Notre Dame, December 2007. Available at: . (Miriam Kunkler) وأنا ممتن لمiriam كُنكلر لأنها لفتت انتباهي إلى هذا المقطع ..و حين يحدث ذلك، نادراً ما ينطوي الحزب على نفسه، بل يحدث ببساطة بدلاً من ذلك أن يتباعد دورا الحركة الاجتماعية والحزب السياسي، فيشتق كل منهما مجاله المنفصل (الأولى تعمل على جعل المجتمعات، أو على الأقل جيوب في داخلها، أكثر إسلامية، فيما الثاني يعمل على أهداف سياسية متسقة مع التعاليم الإسلامية). وهكذا، فإن المثال الأكثر نموذجية من تركيا قد يكون إندونيسيا، حيث تنويع من الأحزاب الإسلامية قرّرت المشاركة [200]. وهنا، الأطراف الأقرب إلى نموذج جماعة الإخوان المسلمين هي حركة جماعة تربية وحزب العدالة والرفاهية اللذان سجّلا بعض النجاحات في كلّ من المجالين السياسي والاجتماعي. فقد أظهر الحزب المستقل عن الحركة بعض القدرة على تقديم الالتزامات التنظيمية والسياسية التي قد نتوقع، لكنه اكتشف أن نجاحاته الانتخابية قد تكون محدودة، إذ أفضل حصيلة حصل عليها كانت حصة أكبر ممّا لا تزال أقلية محدودة من الناخبين المستعدين لدعم الأحزاب الدينية. ولأن قادة حركة جماعة تربية عالقون في فخ هذا الغيتو الانتخابي، فإنهم يواجهون اليوم خياراً صعباً: هل يُطلقون العنان لحرية الحزب كي يلعب اللعبة الديمقراطية بالكامل إذا كان ذلك ممكناً، على الرغم من معرفتهم بأن النتائج قد تكون ضعيفة وبطيئة؟ أم يتراجعون عن بعض التزاماتهم في العملية السياسية ويشدّدون على أهداف الحركة الأخرى؟ ثمة بعض الدلائل على وجود هذه النقاشات في الحركة وفق هذا السياق.

وهكذا، فإن تجارب الحركات الإسلامية ذات الأجندات العريضة التي تستند إلى نموذج شبيه بنموذج جماعة الإخوان تتأثر بكثافة في مجال الالتزامات التنظيمية والأيدولوجية كما في سلوكياتها السياسية العامة، بأطر النظام السياسي الذي تعمل في سياقه. بكلمات أخرى، نوع التحليل الذي طبّقناه على الحركات في الأنظمة شبه السلطوية يمكن أن يكون له مردود، لكن النتائج يُحتمل أن تكون مختلفة بما أن السياق السياسي مختلف.

سادساً: أنواع أخرى من الحركات

ماذا الآن عن الحركات الإسلامية التي ليس لها تركيز واسع؟ التحليل في هذا الكتاب يقترح أن هذه لن تكون خاضعة إلى الإغراءات، والحيرة، والتوترات نفسها. ويمكن أن نرى ذلك بوضوح في حالة الحركات التي لا تستخدم سوى النزر اليسير من العمل السياسي، خاصة الحركات السلفية في العديد من البلدان. فهذه الحركات تشدّد على السلوكيات السوية والتطبيق الدقيق للنصوص، وتعرب عن ازدرائها بشكل منتظم للحركات الإسلامية المستندة إلى نموذج جماعة الإخوان لكونها مُغرقة في السياسة. فبالنسبة إلى السلفيين، أجندة جماعة الإخوان الواسعة هي طريق يؤدي إلى الضعف، والحلول الوسط،

والانتهازية. ومعظم هذه الحركات، التي تنتظم بشكل فضفاض بالمعنى الرسمي وتتجمع ليس على أساس قوانين داخلية وخلايا، بل حول تعاليم وإرشادات اختصاصيين محددين، لا تظهر اهتماماً بالعملية السياسية (فيما بعضها يميل إلى المقاربات الجهادية). وفي بيئة شبه سلطوية، حين تتبنى مثل هذه الحركات هذا النوع من اللاسياسة، لا بل هذا النوع الخامد، لا تفرض هذه الأخيرة سوى مشاكل ضئيلة للنظام. كما أن الحركات الإسلامية المستندة إلى نموذج الإخوان، في مصر والأردن، على سبيل المثال، تنهم النظام بأنه يفضّل منافسيها السلفيين لهذا السبب بالتحديد. إن مجموعة من التطهريين الجامدين لا تزعج الحكام. ومثل هذه الحركات، إذا ما سُمح لها بالدراسة، والتفسير، والممارسة السوية، لا تشعر سوى بضغط قليل لتأسيس أحزاب أو إعادة النظر بأيديولوجيتها في سبيل العمل بشكل أكثر فعالية.

لكن من المثير للملاحظة أنه رغم أن الحركات السلفية تتجنب بالفعل إغراءات وضغوط السياسات في معظم الأحوال، إلا أن ثمة من استسلم لها. والحالة الأهم هنا هي في الكويت (ومؤخراً في البحرين ومصر)، حيث دخلت مجموعات سلفية معمّعة السياسات الانتخابية. وحين فعلت، وجدت نفسها تشعر بالضغوطات نفسها التي شعرت بها الحركات الإسلامية المستندة إلى نموذج الإخوان.

ففي الكويت، تحرّك السلفيون ببطء نحو العمل السياسي في الثمانينيات. وبما أن الحملات الانتخابية، حتى في بلد صغير له دوائر انتخابية ضئيلة، تحتاج إلى حذاقة سياسية، خضع تفصيل السلفيين لمنظمة فضفاضة إلى بعض الضغوط. فالسلفيون الميالون إلى العمل السياسي بدأوا بالغرف من الشبكات غير الرسمية التي بُنيت أساساً من أجل الدراسة والممارسة والأعمال الخيرية في حملاتهم. وخلال العقد المنصرم، جرّبوا حتى محاولات رسمية أكثر لتأسيس حزب سياسي. وقد أفصح نصير بارز لهذه المقاربة في الكويت، هو خالد سلطان، بصراحة عن شعوره بأن جماعة الإخوان الكويتية تهتم بالعمل السياسي أكثر من الديني، لكن في العقد الأول من القرن الحادي والعشرين، بدأت جهوده تسير على خطى منافسيه نفسها. فقد وجد سلطان، وهو رجل أعمال ثري، نفسه في موقع يكون قادراً فيه على قيادة جهد سياسي سلفي، وبعدها سرعان ما بدأ ببناء حزب أولي. وقد أظهرت العلاقة بين الحزب (المستند إلى قيادة أولئك الأكثر ميلاً إلى السياسة) والحركة السلفية الأوسع (المتمحورة حول التعليم والتعاليم الدينية) بعض علائم التوتر، خصوصاً حين اكتشف السلفيون أن وجودهم في البرلمان واجههم بمعضلات أيديولوجية ودينية. وحين عُرضت عليهم مناصب وزارية (من جانب الأسرة الحاكمة التي تعمل على استلحاق مروحة واسعة من القوى) وجدوا أن الفرصة لكي يكون لهم تأثير في السياسة العامة مُغرية للغاية إلى درجة لا يمكن القفز فوقها.

بيد أن الوجود في البرلمان عني أيضاً التعاطي مع وزيرات ونائبات لا تغطين رؤوسهن (في نقض مباشر مع الفهم السلفي للمتطلبات الدينية لرداء المرأة). فهل يتعاطى النواب السلفيون مع مثل هؤلاء النسوة بطريقة عملية، أم يتجاهلوهن، أم يواجهونهن؟ وقد أصبحت مثل هذه المعضلات جزءاً دائماً تقريباً من السياسات السلفية وباتت حادة على وجه الخصوص خلال الحملات الانتخابية حين نشط المنافسون لإحراجهم. وحين اتّضح أن شركة سلطان (التي يملكها مع أشقائه الذين لا يشاطرونه ميوله الدينية) تملك متاجر في

لبنان تببيع الكحول، تحوّلت المجادلة العائلية حول ما إذا كان يجب وقف ذلك إلى فضيحة دينية وسياسية.

عند هذه النقطة، كانت الحركة قد استثمرت بشكل عميق في العملية السياسية بحيث لم يعد من السهل عليها الانسحاب؛ لكن لم تكن قادرة أو مستعدة أيضاً لصياغة مواقفها وفق المتطلبات السياسية قصيرة الأمد. وقد بدأ منافسوها بالاكتمشاف بأن السياسيين السلفيين قد ينخرطون في بعض الأحيان في التراجع نفسه نحو العموميات والغموض والتناقض الذي ميّز الحركات من طراز الإخوان والتي كان السلفيون يعتبرونها سياسية بإفراط. باختصار، كلما انخرط السلفيون في السياسات شبه السلطوية كلما تفاعلوا على غرار الحركات من نمط الإخوان. والطريقة الوحيدة للحفاظ على طهرانيّتهم تكمن في تحاشي العمل السياسي فقط، وهذا بالذات ما اختار العديد منهم أن يفعل.

وهناك حركات إسلامية تفعل نقيض ذلك تماماً: فبدلاً من تجنّب العمل السياسي (كما يفعل السلفيون) أو يجمعون بين السياسات والنشاطات الأخرى (كما تفعل الحركات على نمط الإخوان)، ينتهج بعض الإسلاميين مساراً سياسياً حصرياً. وبما أن هذه المنظمات تركز إلى حد كبير على العمل السياسي، فإنها لا تجد ضرورة لبناء حركة اجتماعية واسعة كما الإخوان. حزب الوسط في مصر والأردن ينسجان على هذا المنوال، وكلاهما مجموعة مُنشقة نادرة عن جماعة الإخوان؛ وقد تشكّل الحزبان على أساس المجادلة بأن السياسات يجب أن تكون لها الأولوية، وبأنه من الممكن بناء حزب إسلامي يقوم بتجاوز العموميات والبيانات الأيديولوجية الغامضة ويلتزم كلياً بالعمل وفق المبادئ الديمقراطية والليبرالية. وعلى أي حال، كان حزب الوسط المصري هو الذي بدأ يشير إلى نفسه على أنه «حزب مدني ذو مرجعية إسلامية» قبل وقت طويل من قيام الحركة الأم التي لا تكُن له الودّ بتجربة مثل هذه الصياغات.

هذه الأحزاب تشعر أيضاً بنزير يسير من التوترات والإغراءات التي تختبرها حركات متطابقة أكثر مع نموذج الإخوان. فهي لا تتردد في الالتزام الكامل بشكل الحزب، وبياناتها الأيديولوجية واضحة ومحددة. كما أن مشاكلها مختلفة: فهي تعرف أن السياسات شبه السلطوية تقدّم القليل من المكافآت. وفي مصر، حُرّم الحزب ببساطة من الاعتراف القانوني؛ ومن دونه لم يكن أمامه سوى تقديم الالتماس تلو الآخر للحصول على مثل هذا الاعتراف. وقد اجتذب حزب الوسط الكثير من الاهتمام وجرعة صحيّة من احترام المثقفين، لكنه لم يحز على صوت واحد إلى أن انهيار النظام شبه السلطوي في العام 2011. ولذلك فإن مؤسسيه انشغلوا طيلة عقد ونصف العقد بالتحديات القانونية الواحدة تلو الأخرى. وفي الأردن، يتعرّض الحزب إلى خطر التهميش: فهو مجرد من أي قاعدة شعبية مهمة وغير قادر على تعبئة العديد من الأردنيين بسبب عبثية العملية الانتخابية. فالمسار السياسي البحث في نظام لا يزال في نهاية المطاف مُغلق في معظم مناحيه في وجه المُعترضين، لايقدم الكثير.

هذه الإطالة على الحركات التي لا تستند إلى أجندة عريضة تكشف عن سمة مثيرة (ولكن في خاتمة المطاف متناقضة) للحركات التي تركز على اهتمامات واسعة والتي تستند إلى نموذج الإخوان: وهي أن هذه الأخيرة مناسبة بشكل مثالي كي تفيد من الفرص التي تقدّمها السياسات شبه السلطوية. فهي مهتمة بما يكفي في السياسات كي تشارك، وهي نشطة بما

يكفي في مجالات أخرى كي يكون لها قواعد شعبية مُنظمة، وهي مرنة بما فيه الكفاية في التنظيم والأيدولوجية للتفاعل مع القواعد المتقلبة دوماً، ومنضبطة بما يكفي لا غتنام الفرص بطريقة استراتيجية ومنسقة.

هذه السمة تناقضية لأن قدرة مثل هذه الحركات على اغتنام فرص السياسات شبه السلطوية هي التي تجعلها مزعجة وحتى مُهددة للأنظمة شبه السلطوية؛ وهذا ما يفاقم الميل الموجود أصلاً لدى السياسات شبه السلطوية للتأرجح بين التحرير الليبرالي والقمع. هذا في حين أن الحركات التي تتأى بنفسها عن العمل السياسي وكذلك تلك التي تركز على السياسات فقط، تشكّل تحدياً أقل بكثير: فالأولى تترك النظام شبه السلطوي ليكون وحده في الحلبة السياسية؛ والثانية يمكن احتواءها بأمان. هذا في حين أنه كلما لعبت الحركات الواسعة بخبرة وفق قواعد السياسات شبه السلطوية، كلما أوحى بإمكانية كسر القاعدة الرئيس في نهاية المطاف بأن المعارضة لا تستطيع أبداً أن تفوز. أما العملية السياسية فتستطيع أن تتواصل كلعبة القط والفأر طالما أن القط يسمح للفأر أن يعيش وأن يبقى الفأر فأراً. وهذا بالتحديد ما تشجّع عليه السياسات شبه السلطوية.

قبل نصف قرن، حرّضت حركة إسلامية ناشئة بنجاح على حظر الكحول في البلاد. وفي العام 2008، التقيت أحد قادة هذا الجهد، جاسم المهلهل الذي هو الآن سياسي أكبر سنّاً في الحركة. سألته كيف تدبّر أمر هذه الحملة الناجحة ضد الكحول، فأوضح أنه وأصدقاؤه تجمعوا أمام البرلمان ثم صلّوا من أجل محصّلة إيجابية. الإسلاميون ما زالوا يتجمعون ليصلّوا، لكن مخزونهم السياسي لم يَعد محدوداً. فالحركة الكويتية خاضت حملات انتخابية حاذقة، وطوّرت برامج سياسية كاملة، وتعاقدت مع شركات استشارية للعلاقات، وأدارت مجموعات مختارة للاستشارة والتحليل، وأجرت استطلاعات رأي، ونظّمت شبكات للناشطين في كل البلد.

ومع ذلك، ومع كل هذا التنامي في الحنكة والحداثة، لا تزال الجماعات حركات أولاً وأحزاباً ثانياً. والحركات الأيدولوجية التي دخلت معترك الانتخابات تواجه نزاعاً، كما يلاحظ كينيث ف. غرين:

الساعون إلى المناصب ما زالوا ملتزمين بأهداف الحزب المتعلقة بالتغيير السياسي، لكنهم يُفضّلون العمل من أعلى إلى أسفل عبر موقع مُجدٍ ومُسعف. ولازمتهم هي: «لا تستطيع تغيير السياسة العامة ما لم تُفّر بالانتخابات» وثمة آخرون يعطون الأولوية للفوائد التي لها دلالة ويفضّلون العمل من وراء الكواليس عبر صياغة رسالة الحزب وتوسيع قاعدته عبر كسب قلوب وعقول الأفراد الواحد تلو الآخر». واللازمة لهؤلاء الساعين إلى الرسالة هي أن «الفوز يكون ثميناً إذا ما عكس التحوّل الاجتماعي من تحت إلى فوق.»

لقد تطوّرت الحركات الإسلامية إلى حدّ كبير وتأثّرت بعمق بمشاركتها في السياسات شبه السلطوية. لكن «الساعين إلى الرسالة»، إذا ما أردنا استخدام تعبير غرين، لا تزال لهم اليد العليا. لقد تعلّمت الحركات كثيراً، لكنها لا تلتزم نفسها بشكل تام بمنح الأولوية للانتخابات طالما أن شبه السلطوية سائدة. والمشكلة هنا لا تكمن في قدراتها التعلّميّة (التي هي مؤثّرة). المشكلة في الدروس التي تعلّمتها.

المراجع

1 - العربية

كتب

إبراهيم، حسنين توفيق وهدي راغب عوض. الدور السياسي لجماعة الإخوان المسلمين في ظل التعددية السياسية المقيدة في مصر . [القاهرة]: المحروسة، 1996

أبو رمان، محمد. السياسة الأردنية وتحدي حماس. عمان: مؤسسة فرديريش أبيرت، 2009

أبو رمان، حسين (محرر). الحركات والتنظيمات الإسلامية في الأردن . عمان، الأردن: دار سندباد للنشر، 1997.

أبو العمرين، خالد نمر. حماس: حركة المقاومة الإسلامية، جذورها - نشأتها - فكرها السياسي . القاهرة: مركز الحضارة العربية، 2001

أبو فارس ، محمد عبد القادر. صفحات من التاريخ السياسي للإخوان المسلمين في الأردن . عمان: دار القرآن، 2000.

أبو الفتوح، عبد المنعم. مجددون لا مبددون . القاهرة: التطوير للنشر والتوزيع، 2005

الإخوان المسلمون في سوريا . دبي: مركز المسبار، 2009

البشري، طارق. الوضع القانوني بين الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي . القاهرة: دار الشروق، 1996

تمام، حسام. تحولات الإخوان المسلمين . القاهرة: مكتبة مدبولي، 2006

- . تسلف الإخوان: تآكل الأطروحة الإخوانية وصعود السلفية في جماعة الإخوان المسلمين . الإسكندرية: مكتبة الإسكندرية، 2010

الحركة الإسلامية في إسرائيل . دبي: مركز المسبار، 2009

حزب جبهة العمل الإسلامي، مرشد للحياة الحزبية في الأردن . عمان: مركز أبحاث الأردن الجديد، 1993. ((السلسلة الرقم 1

الحمد، جواد وإياد البرغوثي. دراسة في الفكر السياسي لحركة المقاومة الإسلامية، 1987 - 1996 . عمان: مركز دراسات الشرق الأوسط، 1997

خليفة، سامي ناصر. الأحزاب السياسية الإسلامية في الكويت . الكويت: دار النبأ للنشر والتوزيع، 1999

زيادة، رضوان. الإسلام السياسي في سوريا . أبو ظبي: مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية، 2008.

الشاعر، ناصر الدين. عملية السلام الفلسطينية - الإسرائيلية: وجهة نظر إسلامية . نابلس: مركز البحوث والدراسات الفلسطينية، 1999

الشويكي، عمرو (محرر). إسلاميون وديمقراطيون . القاهرة: مركز الأهرام للدراسات السياسية والاستراتيجية، 2004.

- صالح، محسن محمد (محرر). قراءات نقدية في تجربة حماس وحكومتها، 2006 - 2007 . بيروت: مركز الزيتونة للدراسات والاستشارات، 2007.
- عبد الرحمن، حسين. الحركات والتنظيمات الإسلامية في الأردن . عمان: دار سندباد للنشر، 1997.
- عبد الفتاح، نبيل. المصحف والسيف. القاهرة: مكتبة مدبولي، 1984.
- العموش، بسام. محطات في تاريخ جماعة الإخوان المسلمين في الأردن . عمان: دار زهران؛ الأكاديميون للنشر والتوزيع، 2008.
- العناني، خليل. الإخوان المسلمون في مصر: شيخوخة تصارع الزمان . القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، 2007.
- العنزي، حمود عقلة. الحركة الطلابية الكويتية . الكويت: الاتحاد الوطني لطلبة الكويت، 1999.
- العواء، محمد سليم. الإسلام والعصر: حوار محمد بركات . القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، 2007.
- عودة، عبد القادر. الإسلام وأوضاعنا القانونية . بيروت: مؤسسة الرسالة، 1985.
- عيتاني، مريم ومحسن محمد صالح. صراع الإرادات: السلوك الأمني لفتح وحماس والأطراف المعنية، 2006 - 2007 . بيروت: مركز الزيتونة للدراسات والاستشارات، 2008.
- و-. صراع الصلاحيات بين فتح وحماس في إدارة السلطة الفلسطينية، 2006 - 2007 . بيروت: مركز الزيتونة للدراسات والاستشارات، 2008.
- غرايبة، إبراهيم. جماعة الإخوان المسلمين في الأردن . عمان: مركز الأردن الجديد للدراسات، 1997.
- القرضاوي، يوسف. دراسة في فقه مقاصد الشريعة . القاهرة: دار الشروق، 2006.
- الكيلاي، موسى زيد. الحركات الإسلامية في الأردن وفلسطين: دراسة وتقييم . عمان: دار البشير، 1995.
- مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا . بيروت: مؤسسة الرسالة، 1970.
- المديرس، فلاح عبد الله. جماعة الإخوان المسلمين في الكويت . الكويت: دار القرطاس للنشر والتوزيع، 1994.
- [مركز الأمة للدراسات والأبحاث. الانتخابات الأردنية لعام 2007 بين روايتين . عمان: [المركز، د. ت. المصري، عمر. الحياة السياسية في ظل أنظمة الحكم المعاصرة . المنصورة، مصر: دار الكلمة، 2006.
- النجار، باقر سلمان. الحركات الدينية في الخليج العربي . بيروت: دار الساقى، 2007.
- الهضيبي، حسن. دستورنا . القاهرة: دار الأنصار، 1978.
- الواعي، توفيق يوسف. الفكر السياسي المعاصر عند الإخوان المسلمين . الكويت: مكتبة المنار الإسلامية، 2001.

أبو عامر، عدنان. «الخطاب السياسي لحكومة «حماس» والمجتمع الدولي: التأثيرات والمصالح المتبادلة.» مجلة تسامح (رام الله): السنة 12، العدد 7، نيسان/أبريل 2006.

روز اليوسف : 27 كانون الأول/ديسمبر 1952.

سليمان، خالد. «الديمقراطية والأحزاب في الوطن العربي (ملف): الممارسة الديمقراطية داخل حزب جبهة العمل الإسلامي.» المستقبل العربي : السنة 26، العدد 296، تشرين الأول/أكتوبر 2003.

صلاح، طارق ومنير أديب. ««الإخوان» يؤجلون إعلان برنامجهم «المعدل» خوفاً من «الانشقاقات».» المصري اليوم : 2009/6/29.

عبد القدوس، محمد. «المرشد العام لجماعة الإخوان المسلمين يؤكد للدستور: الآن.. الحرية هي الحل!» الدستور : 15 حزيران/يونيو 2005.

مهدي عاكف: طلبت حواراً مع مبارك ألف مرة.. ودعه يحاول مرة.» الشروق : 13 شباط/فبراير 2009.

الوطن : 2010/4/18.

من أوراق كارنيغي

براون، ناثان ج. «انهيار السلطة الفلسطينية والاستجابة الدولية.» تعليقات كارنيغي، 15 حزيران/يونيو 2007. متوفر على الرابط التالي: . - «ماذا يستطيع أبو مازن عمله؟» تعليقات كارنيغي، 15 حزيران/يونيو 2007. متوفر على الرابط التالي: . براون، ناثان ج.، مارينا أوتاوي وعمرو حمزاوي. «الحركات الإسلامية والعملية الديمقراطية في العالم العربي: استكشاف المناطق الرمادية.» أوراق كارنيغي، العدد 67، مؤسسة كارنيغي للسلام الدولي، آذار/مارس 2006.

- وعمرو حمزاوي. «ماذا يحدث داخل جماعة الإخوان المسلمين المصرية؟ النقاش حول برنامج الحزب وتدايعاته.» أوراق كارنيغي، العدد 89، مؤسسة كارنيغي للسلام الدولي، كانون الثاني/يناير 2008.

حمزاوي، عمرو، مارينا أوتاوي وناثان ج. براون. «التساؤلات التي ينبغي على الحركات الإسلامية الإجابة عليها: جماعة الإخوان المسلمين المصرية كنموذج.» دليل السياسات، مؤسسة كارنيغي للسلام الدولي، شباط/فبراير 2007.

- وناثان ج. براون. «جماعة الإخوان المسلمين: مشاركة الإسلاميين في بيئة سياسية مغلقة.» أوراق كارنيغي، العدد 19، مؤسسة كارنيغي للسلام الدولي، آذار/مارس 2010.

عبد اللطيف، أميمة. «في ظلال الإخوان: النساء في جماعة الإخوان المسلمين المصرية.» أوراق كارنيغي، مؤسسة كارنيغي للسلام الدولي، تشرين الأول/أكتوبر 2008.

- الأجنبية 2

Books

Abdo, Geneive. No God but God: Egypt and the Triumph of Islam . Oxford: Oxford University Press, 2000.

Abu-Amr, Ziad. Islamic Fundamentalism in the West Bank and Gaza: Muslim Brotherhood and Islamic Jihad . Bloomington, IN: Indiana University Press, 1994.

Anderson, Margaret Lavinia. *Practicing Democracy: Elections and Political Culture in Imperial Germany* . Princeton, NJ: Princeton University Press, 2000.

Al-Awadi, Hesham. *In Pursuit of Legitimacy: The Muslim Brothers and Mubarak, 1982-2000* . London: Tauris Academic Studies, 2004.

Baker, Raymond William. *Islam without Fear: Egypt and the New Islamists* . Cambridge, MA: Harvard University Press, 2003.

Bayat, Asef. *Making Islam Democratic: Social Movements and the Post-Islamist Turn* . Stanford, CA: Stanford University Press, 2007.

Berman, Shari. *The Primacy of Politics: Social Democracy and the Making of Europe's Twentieth Century* . Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

Bermeo, Nancy. *Ordinary People in Extraordinary Times: The Citizenry and the Breakdown of Democracy*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2003.

_____ and Philip Nord. *Civil Society before Democracy: Lessons from Nineteenth-Century Europe* . Lanham, MD: Rowman and Littlefield, 2000.

Blaydes, Lisa. *Elections and Distributive Politics in Mubarak's Egypt* . Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

Boix, Carles and Susan Stokes (eds.). *The Oxford Handbook of Comparative Politics* . Oxford: Oxford University Press, 2009.

Boulby, Marioun. *The Muslim Brotherhood and the Kings of Jordan* . Atlanta: Scholars Press, 1999.

Brown, Nathan J. *Constitutions in a Nonconstitutional World: Arab Basic Laws and the Prospects for Accountable Government* . Albany, NY: State University of New York Press, 2001.

_____ (ed.). *The Dynamics of Democratization: Dictatorship, Development, and Diffusion* . Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press, 2011.

Calvert, John. *Sayyid Qutb and the Origins of Radical Islamism* . New York: Columbia University Press, 2010.

Capoccia, Giovanni. *Defending Democracy: Reactions to Extremism in Interwar Europe* . Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press, 2005.

Caride, Paola. *Hamas: From Resistance to Government* . Jerusalem: PASSIA, 2010.

Chehab, Zaki. *Inside Hamas: The Untold Story of the Militant Islamic Movement*. New York: Nation Books, 2007.

Clark, Janine A. *Islam, Charity, and Activism: Middle-Class Networks and Social Welfare in Egypt, Jordan, and Yemen* . Bloomington, IN: Indiana University Press, 2004.

Cohen, Amnon. *Political Parties on the West Bank under the Jordanian Regime, 1949-1967* . Ithaca, NY: Cornell University Press, 1982.

Cotran, Eugene and Adel Omar Sherif (eds.). *Democracy, the Rule of Law and Islam* . The Hague: Kluwer Law International, 1999.

Crystal, Jill. *Oil and Politics in the Gulf: Rulers and Merchants in Kuwait and Qatar*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

Diamond, Larry and Robert Gunter. *Political Parties and Democracy*. Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press, 2001.

Einaudi, Mario and Francois Goguci. *Christian Democracy in Italy and France* . Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1952.

Elster, Jon and Rune Slagstad (eds.). *Constitutionalism and Democracy* . Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

Esping-Andersen, Gsta. *Politics against Markets: The Social Democratic Road to Power* . Princeton, NJ: Princeton University Press, 1985.

Fogarty, Michael P. *Christian Democracy in Western Europe, 1820-1953* . Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1957.

Gaffney, Patrick D. *The Prophet's Pulpit: Islamic Preaching in Contemporary Egypt*. Berkeley: University of California Press, 1994.

Gandhi, Jennifer. *Political Institutions under Dictatorship*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

Gordon, Joel. *Nasser's Blessed Movement: Egypt's Free Officers and the July Revolution* . Oxford: Oxford University Press, 1992.

Greene, Kenneth F. *Why Dominant Parties Lose: Mexico's Democratization in Comparative Perspective* . New York: Cambridge University Press, 2007.

Gunning, Jeroen. *Hamas in Politics: Democracy, Religion, Violence*. New York: Columbia University Press, 2008.

Hanley, David. *Christian Democracy in Europe: A Comparative Perspective* . London: Pinter, 1994.

Hefner, Robert W. *Civil Islam: Muslims and Democratization in Indonesia* . Princeton, NJ: Princeton University Press, 2000.

_____. (ed.). *Shari'a Politics: Islamic Law and Society in the Muslim World*.
Bloomington, IN: Indiana University Press, 2011.

Herb, Michael. *All in the Family: Absolutism, Revolution, and Democracy in the Middle Eastern Monarchies*. Albany, NY: State University of New York Press, 1999.

Hroub, Khaled. *Hamas: A Beginner's Guide*. London: Pluto Press, 2006.

_____. *Hamas: Political Thought and Practice*. Washington, DC: Institute for Palestine Studies, 1999.

Hwang, Julie Chernov. *Peaceful Islamist Mobilization in the Muslim World: What Went Right*. New York: Palgrave Macmillan, 2009.

Ismail, Salwa. *Rethinking Islamist Politics: Culture, the State and Islamism*. London: I. B. Tauris, 2006.

Kalyvas, Stathis N. *The Rise of Christian Democracy in Europe*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1996.

Kaplan, Sam. *The Pedagogical State: Education and the Politics of National Culture in Post-1980 Turkey*. Stanford, CA: Stanford University Press, 2006.

Kitschelt, Herbert. *The Transformation of European Social Democracy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

Krmer, Gudrun. *Hasan al-Banna*. Oxford: Oneworld, 2010.

Kselman, Thomas and Joseph A. Buttigieg (eds.). *European Christian Democracy: Historical Legacies and Comparative Perspectives*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 2003.

LaPalombara, Joseph and Myron Weiner (eds.). *Political Parties and Political Development*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1966.

Lia, Brynjar. *The Society of the Muslim Brothers in Egypt: The Rise of an Islamic Mass Movement, 1928-1942*. Reading, UK: Ithaca Press, 1998.

Lindberg, Staffan I. *Democratization by Elections: A New Mode of Transition*. Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press, 2009.

Lust-Okar, Ellen. *Structuring Conflict in the Arab World: Incumbents, Opponents, and Institutions*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

Lybarger, Loren D. *Identity and Religion in Palestine: The Struggle between Islamism and Secularism in the Occupied Territories*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2007.

Magaloni, Beatriz. *Voting for Autocracy: Hegemonic Party Survival and its Demise in Mexico*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

Mahmood, Saba. *The Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject* . Princeton, NJ: Princeton University Press, 2005.

Maier, Hans. *Revolution and Church: The Early History of Christian Democracy, 1789-1901*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1965.

Mainwaring, Scott and Timothy Scully (eds.). *Christian Democracy in Latin America: Electoral Competition and Regime Conflicts* . Stanford, CA: Stanford University Press, 2003.

McGeough, Paul. *Kill Khalid: The Failed Mossad Assassination of Khalid Mishal and the Rise of Hamas*. New York: New Press, 2009.

Meijer, Roel. *Global Salafism: Islam's New Religious Movement*. New York: Columbia University Press, 2009.

Milton-Edwards, Beverley. *Islamic Politics in Palestine*. London: I. B. Tauris, 1996.

_____ and Stephen Farrell. *Hamas* . Cambridge: Polity Press, 2010.

Mishal, Shaul and Avraham Sela. *The Palestinian Hamas: Vision, Violence, and Coexistence*. New York: Columbia University Press, 2006.

Mitchell, Richard. *The Society of the Muslim Brothers* . Oxford: Oxford University Press, 1993.

Muller, Wolfgang C. and Kaare Strom (eds.). *Policy, Office, or Votes? How Political Parties in Western Europe Make Hard Decisions*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

Nusse, Andrea. *Muslim Palestine: The Ideology of Hamas* . Amsterdam: Harwood, 1998.

O'Donnell, Guillermo, Philippe C. Schmitter and Laurence Whitehead. *Transitions from Authoritarian Rule: Tentative Conclusions about Uncertain Democracies*. Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press, 1986.

Ottaway , Marina. *Democracy Challenged: The Rise of Semiauthoritarianism* . Washington, DC: Carnegie Endowment for International Peace, 2003.

Oweidat, Marina, Cheryl Benard, Dale Stahl, Walid Kildani, Edward O'Connell and Audra K. Grant. *The Kefaya Movement: A Case Study of a Grassroots Reform Initiative*. Santa Monica, CA: Rand Corporation, 2008.

Pargeter, Alison. *The Muslim Brotherhood: The Burden of Tradition* . London: Saqi Books, 2010.

Pearlman, Wendy. *Violence, Nonviolence, and the Palestinian National Movement*. New York: Cambridge University Press, 2011.

Przeworski, Adam. *Democracy and the Market* . Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

_____ and John Sprague. *Paper Stones: A History of Electoral Socialism*. Chicago, IL: University of Chicago Press, 1986.

Roald, Anne Sofie. *Tarbiya: Education and Politics in Islamic Movements in Jordan and Malaysia*. Stockholm: Almqvist & Wiksell, 1994.

Roy, Sara. *Failing Peace: Gaza and the Palestinian-Israeli Conflict* . London: Pluto Press, 2006.

Sartori, Giovanni. *Parties and Party Systems* . Cambridge: Cambridge University Press, 1976.

Schedler, Andreas (ed.). *Electoral Authoritarianism: The Dynamics of Unfree Competition*. Boulder, CO: Lynne Rienner, 2006.

Schwedler, Jillian. *Faith in Moderation: Islamist Parties in Jordan and Yemen* . Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

Shapiro, Ian. *The State of Democratic Theory* . Princeton, NJ: Princeton University Press, 2003.

Sharkey, Heather J. *American Evangelicals in Egypt: Missionary Encounters in an Age of Empire* . Princeton, NJ: Princeton University Press, 2008.

Stowasser, Barbara and Yvonne Haddad (eds.). *Islamic Law and the Challenges of Modernity* . Lanham, MD: Rowman and Littlefield, 2004.

Tamimi, Azzam. *Hamas: A History from Within* . Northampton, Mass.: Olive Branch Press, 2007.

Tétreault, Mary Ann. *Stories of Democracy: Politics and Society in Contemporary Kuwait*. New York: Columbia University Press, 2000.

Turam, Berna. *Between Islam and the State: The Politics of Engagement* . Stanford, CA: Stanford University Press, 2007.

Utvik, Bjorn Olav. *Islamist Economics in Egypt: The Pious Road to Development*. Boulder, CO: Lynne Rienner, 2006.

Warner, Carolyn M. *Confessions of an Interest Group: The Catholic Church and Political Parties in Europe* . Princeton, NJ: Princeton University Press, 2000.

Webster, Richard. *Christian Democracy in Italy, 1860-1960* . London: Hollis and Carter, 1961.

Wedeer, Lisa. *Peripheral Visions: Publics, Power, and Performance in Yemen* . Chicago, IL: University of Chicago Press, 2008.

White, Jenny B. *Islamist Mobilization in Turkey: A Study in Vernacular Politics* . Seattle: University of Washington Press, 2002.

Wickham, Carrie Rosefsky. *Mobilizing Islam: Religion, Activism, and Political Change in Egypt* . New York: Columbia University Press, 2002.

Wiktorowicz, Quintan. *The Management of Islamic Activism: Salafis, the Muslim Brotherhood, and State Power in Jordan* . Albany, NY: State University of New York Press, 2001.

_____ (ed.). *Islamic Activism: A Social Movement Theory Approach*. Bloomington, IN: Indiana University Press, 2003.

Yousef, Mossab Hassan. *Son of Hamas*. Carol Stream, IL: Tyndale House, 2010.

Zollner, Barbara. *The Muslim Brotherhood: Hasan al-Hudaybi and Ideology* . Abington: Routledge, 2008.

Periodicals

Adams, James, Michael Clark, Lawrence Ezrow and Garrett Glasgow. Are Niche Parties Fundamentally Different from Mainstream Parties? The Causes and the Electoral Consequences of Western European Parties' Policy Shifts, 1976-1998.} *American Journal of Political Science* : vol. 50, no. 3, 2006.

Atacan, Fulya. Explaining Religious Politics at the Crossroad: AKP-SP. *Turkish Studies* : vol. 6, no. 2, 2005.

Brown, Nathan and Clark Lombardi. Do Constitutions Requiring Adherence to Shari'a Threaten Human Rights? How Egypt's Constitutional Court Reconciles Islamic Law with the Liberal Rule of Law. *American University International Law Review* : vol. 21, no. 2, 2006.

Capoccia, Giovanni. Anti-system Parties: A Conceptual Reassessment. *Journal of Theoretical Politics* : vol. 14, no. 1, 2002.

Cavatorta, Francesco. Neither Participation nor Revolution: The Strategy of the Moroccan Jamiat al Adl wal-Ihsan. *Mediterranean Politics* : vol. 12, no. 3, 2007.

Cavdar, Gamze. Islamist New Thinking in Turkey: A Model for Political Learning. *Political Science Quarterly* : vol. 121, no. 3, 2006.

Chhibber, Padeep. Who Voted for the Bharatiya Janata Party?. *British Journal of Political Science* : vol. 27, no. 4, 1997.

Clark, Janine A. The Conditions of Islamist Moderation: Unpacking Cross-Ideological Cooperation in Jordan. *International Journal of Middle East Studies* : vol. 38, 2006.

_____ and Amy E. Young. Islamist and Family Law Reform in Morocco and Jordan. *Mediterranean Politics* : vol. 13, no. 3, 2008.

_____ and Jillian Schwedler. Who Opened the Window? Women's Activism in Islamic Parties. *Comparative Politics* : vol. 25, no. 3, 2003.

Fahmy, Ninette S. The Performance of the Muslim Brotherhood in the Egyptian Syndicates: An Alternative Formula for Reform?. *Middle East Journal* : vol. 52, no. 4, 1998.

Gaess, Roger. Interview: Ismail Abu Shanab. *Middle East Policy* : vol. 6, no. 1, 1998.

_____. Interview with Mousa Abu Marzook. *Middle East Policy* : vol. 5, no. 2, 1997.

Gandhi, Jennifer and Adam Przeworski. Authoritarian Institutions and the Survival of Autocrats. *Comparative Political Studies* : vol. 40, no. 11, 2007.

_____ and Ellen Lust-Okar. Elections under Authoritarianism. *Annual Review of Political Science* : vol. 12, 2009.

El-Ghobashy, Mona. The Metamorphosis of the Egyptian Muslim Brothers. *International Journal of Middle East Studies* : vol. 37, no. 3, 2005.

Hadenius, Axel and Jan Teorell. Pathways from Authoritarianism. *Journal of Democracy* : vol. 18, no. 1, 2007.

Hale, William. Christian Democracy and the AKP: Parallels and Contrasts. *Turkish Studies*: vol. 6, no. 2, 2005.

Harnisch, Chris and Quinn Meacham. Democratic Ideology in Islamist Opposition? The Muslim Brotherhood's 'Civil State'. *Middle Eastern Studies* : vol. 45, no. 2, 2009.

Hroub, Khaled. Hamas after Shaykh Yasin and Rantisi. *Journal of Palestine Studies* : vol. 33, no. 4, 2004.

Jarbawi, Ali. The Position of Palestinian Islamists on the Palestine-Israel Accord. *Muslim World*: vol. 84, nos. 1-2, 1994.

Kalyvas, Stathis N. Commitment Problems in Emerging Democracies: The Case of Religious Parties. *Comparative Politics* : vol. 32, no. 4, 2000.

_____ and Kees van Kersbergen. Christian Democracy. *Annual Review of Political Science* : vol. 13, 2010.

Klein, Menachem. Against the Consensus: Oppositionist Voices in Hamas. *Middle Eastern Studies* : vol. 45, no. 6, 2009.

_____. Hamas in Power. *Middle East Journal* : vol. 61, no. 3, 2007.

Kurzma, Charles and Ijlal Naqvi. Do Muslims Vote Islamic?. *Journal of Democracy* : vol. 21, no. 2, 2010.

LeBas, Adrienne. Polarization as Craft: Party Formation and State Violence in Zimbabwe. *Comparative Politics* : vol. 38, no. 4, 2006.

Levitsky, Steven and Lucan A. Way. The Rise of Competitive Authoritarianism. *Journal of Democracy* : vol. 13, no. 2, 2002.

Longley, April. The High Water Mark of Islamist Politics? The Case of Yemen. *Middle East Journal* : vol. 61, no. 2, 2007.

Lust-Okar, Ellen. Elections under Authoritarianism: Preliminary Lessons from Jordan. *Democratization*: vol. 13, no. 3, 2006.

Lynch, Marc. Islam Divided between Salafi-jihad and the Ikhwan. *Studies in Conflict and Terrorism* : vol. 33, no. 6, 2010.

_____. The Brotherhood's Dilemma. *Middle East Brief 25*, Crown Center for Middle East Studies, Brandeis University, January 2008.

McFaul, Michael. Transitions from Postcommunism. *Journal of Democracy* : vol. 16, no. 3, 2005.

Meguid, Bonnie M. Competition between Unequals: The Role of Mainstream Party Strategy in Niche Party Success. *American Political Science Review* : vol. 99, no. 3, 2005.

Mishal, Shaul and Avraham Sela. Participation without Presence: Hamas, the Palestinian Authority and the Politics of Negotiated Coexistence. *Middle Eastern Studies* : vol. 38, no. 3, July 2002.

Moore, Pete W. and Bassel F. Salloukh. Struggles under Authoritarianism: Regimes, States, and Professional Associations in the Arab World. *International Journal of Middle East Studies* : vol. 39, no. 1, 2007.

Mujani, Saiful and R. William Liddle. Muslim Indonesia's Secular Democracy. *Asian Survey*: vol. 49, no. 4, 2009.

Munson, Ziad. Islamic Mobilization: Social Movement Theory and the Egyptian Muslim Brotherhood. *Sociological Quarterly* : vol. 42, no. 4, 2001.

Neumann, Peter R. 'The Bullet' and the Ballot Box: The Case of the IRA. *Journal of Strategic Studies* : vol. 28, no. 6, 2005.

Ruparelia, Sanjay. Rethinking Institutional Theories of Political Moderation: The Case of Hindu Nationalism in India, 1996-2004.} *Comparative Politics* : vol. 38, no. 3, 2006.

Rutherford, Bruce. What Do Egypt's Islamists Want? Moderate Islam and the Rise of Islamic Constitutionalism. *Middle East Journal* : vol. 60, no. 4, 2006.

Rydgren, Jens. Is Extreme Right-Wing Populism Contagious? Explaining the Emergence of a New Party Family. *European Journal of Political Research*: vol. 44, 2005.

Schedler, Andreas. Elections without Democracy: The Menu of Manipulation. *Journal of Democracy* : vol. 13, no. 2, 2002.

_____. The Nested Game of Democratization by Elections. *International Political Science Review* : vol. 23, no. 1, 2002.

Schwedler, Jillian and Janine Clark. Islamist-Leftist Cooperation in the Arab World. *ISIM Review* : vol. 18, Autumn 2006.

Shari`a and State in the Modern Muslim Middle East. *International Journal of Middle East Studies* : vol. 29, no. 3, 1997.

Shehata, Samer and Joshua Stacher. The Brotherhood Goes to Parliament. *Middle East Report* : no. 240, Fall 2006.

Stilt, Kristen. How is Islam the Solution? Constitutional Visions of Contemporary Islamists. *Texas Journal of International Law* : vol. 46, 2010.

Taggart, Paul. New Populist Parties in Western Europe. *West European Politics* : vol. 18, no. 1, 1995.

Teitelbaum, Joshua. The Muslim Brotherhood and the 'Struggle for Syria' 1947-1958 between Accommodation and Ideology. *Middle Eastern Studies*: vol. 40, no. 3, 2004.

Tepe, Sultan. Religious Parties and Democracy: A Comparative Assessment of Israel and Turkey. *Democratization* : vol. 12, no. 3, 2005.

Tezcür, Güne Murat. The Moderation Theory Revisited: The Case of Islamic Political Actors. *Party Politics* : vol. 16, no. 1, 2010.

Tucker, Joshua A. Enough! Electoral Fraud, Collective Action Problems, and Post-Communist Colored Revolutions. *Perspectives on Politics* : vol. 5, no. 3, 2007.

Wickham, Carrie Rosefsky. The Path to Moderation: Strategy and Learning in the Formation of Egypt's Wasat Party. *Comparative Politics* : vol. 36, no. 2, 2004.

Willis, Michael J. Morocco's Islamists and the Legislative Elections of 2002: The Strange Case of the Party that did not Want to Win. *Mediterranean Politics*: vol. 9, no. 1, 2004.

Yadav, Stacey Philbrick. Understanding 'What Islamists Want': Public Debate and Contestation in Lebanon and Yemen. *Middle East Journal* : vol. 64, no. 2, 2010.

Conference

The Annual Meeting of the American Political Science Association, Boston, August 2008.

Thesis

Masoud, Tarek El-Miselhy. *Why Islam Wins: Electoral Ecologies and Economies of Political Islam in Contemporary Egypt*. (Ph. D. Dissertation, Yale University, 2008).

Monroe, Steve. *Salafis in Parliament: Party Politics and Democratic Attitudes in the Gulf*. (B. A. Honors Thesis, Stanford University, 2010).

Smith, Kristin Andrea. *From Petrodollars to Islamic Dollars: The Strategic Construction of Islamic Banking in the Arab Gulf*. (Ph. D. Dissertation, Harvard University, 2006).

Al- Zumai, Ali Fahed. *The Intellectual and Historical Development of the Islamic Movement in Kuwait, 1950-1981.* (Ph. D. Dissertation, University of Exeter, 1988).

Carnegie Papers

Abdel-Latif, Omayma. *In the Shadow of the Brothers: The Women of the Egyptian Muslim Brotherhood*. Carnegie Papers, Carnegie Endowment for International Peace, October 2008.

Brown, Nathan J. *The Peace Process Has No Clothes*. Carnegie Web Commentary, 15 June 2007, available at: .

_____. *What Can Abu Mazin Do?*. Carnegie Web Commentary, 15 June 2007, available at .

_____, Marina Ottaway and Amr Hamzawy. *Islamist Movements and the Democratic Process in the Arab World: Exploring the Gray Zones*. Carnegie Paper 67, Carnegie Endowment for International Peace, March 2006.

_____, Michele Dunne and Amr Hamzawy. *Egypt's Controversial Constitutional Amendments*. Carnegie Web Commentary, 23 March 2007. Available at: .

Hamzawy, Amr and Nathan J. Brown. *The Draft Party Platform of the Egyptian Muslim Brotherhood: Foray into Political Integration or Retreat into Old Positions?*. Carnegie Paper 89, Carnegie Endowment for International Peace, January 2008.

_____ and _____. The Egyptian Muslim Brotherhood: Islamist Participation in a Closing Political Environment. Carnegie Middle East Center Paper 19, Carnegie Endowment for International Peace, March 2010.

_____, Marina Ottaway and Nathan J. Brown. What Islamists Need to Be Clear About: The Case of the Egyptian Muslim Brotherhood. Policy Outlook, Carnegie Endowment for International Peace, February 2007.

Studies and Reports

Greene, Kenneth F. Creating Competition: Patronage Politics and the PRI's Demise. (Kellogg Institute Working Paper 345, University of Notre Dame, December 2007). Available at: .

International Crisis Group. Ruling Palestine I: Gaza under Hamas. Middle East Report, 73, March 2008.

Islamists of Jordan: Prepared to Assume Authority. Islam Online: 29 January 2006.

President's Press Conference. 16 March 2005, .

Al-Quds Center for Political Studies. Jordanian Parliamentary Monitor. April 2009.

Sayigh, Yezid. Hamas Rule in Gaza: Three Years On. Middle East Brief 41. Crown Center for Middle East Studies, Brandeis University, March 2010.

Unpublished Paper

Boix, Carles and Milan Svolik. Non-tyrannical Autocracies. (Unpublished Paper, 2007. Available at:).